OPERA EJUSDEM AUCTORIS

De Revelatione ab Ecclesia proposita. Ed. 4ª, 2 vol. in-8°, pp. 528-482. Ferrari, Roma, 1945.
Editio brevior, 1 vol. in-8°. Ferrari, Roma.

De Deo uno. In-8°, p. 582, 1938. Desclée de Brouwer, Paris.

De Deo trino et creatore. 1 vol. gr. in-8°, pp. 466. Marietti, Torino.

De Christo Salvatore. 1 vol. gr. in-8°, pp. 549. Berruti, Torino.

De Gratia. 1 vol. gr. in-8°, pp. 440. Berruti, Torino.

De Eucharistia. In-8°, 1943, pp. 436. Berruti, Torino.

Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. Ed. 4ª, 1 vol. in-16°, pp. 400. Desclée de Brouwer, Paris.

Le Réalisme du Principe de finalité. In-8°, pp. 368. Desclée de Brouwer, Paris.

Dieu, son existence et sa nature. In-8° pp. 820, 8ª edit. G. Beauchesne, Paris.
Traduit en anglais.

Les Perfections divines. Extrait du précédent, sans discussions philosophiques, pp. 340. G. Beauchesne, Paris.
Traduzione italiana (Ferrari, Roma).

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus. 2 vol. in-8°, pp. 451-470. Editions du Cerf, Paris.
Tradotto in italiano e in inglese.

Perfection chrétienne et contemplation. 2 vol. in-8°, 11ᵉ mille, pp. 424-514. Editions du Cerf, Paris.
Traduzione italiana (Marietti, Torino).

La Providence et la Confiance en Dieu. Ed. 3ª, in-8°, pp. 410. Desclée de Brouwer, Paris.
Traduit en italien, anglais, polonais.

Le tre età della vita interiore. Berruti, Torino.

Les trois conversions. In-16°, pp. 194. Editions du Cerf, Paris.
Traduit en italien, allemand, polonais.

Le Sauveur et son amour pour nous. In-8°, pp. 472. Ed. Cerf, Paris. - Tr. ital.

Le Sens du mystère et le clair obscur intellectuel (Naturel et surnaturel). In-8°, pp. 343. Desclée de Brouwer, Paris.
Trad. en allemand.

La Prédestination des saints et la grâce. In-8°, pp. 433. Desclée de Brouwer, Paris.
Trad. en anglais.

La Mère du Sauveur et notre vie intérieure (Mariologie), pp. 388, 1941. Edit. du Cerf, Paris et Montréal, Canada.
Trad. anglaise.

La Synthèse thomiste. 1 vol. in-8°, pp. 739. Desclée, Bruges. - Trad. espagnole.

L'Altra vita e la profondità dell'anima. Brescia.

Santificazione sacerdotale nel nostro tempo. Marietti, Torino.

Sacerdote con Cristo Sacerdote e vittima. Marietti, Torino.

REGINALDUS GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

PROFESSOR IN FACULTATE THEOLOGICA
INSTITUTI « ANGELICUM » DE URBE

DE
DEO UNO

COMMENTARIUM
IN PRIMAM PARTEM S. THOMAE

CASA EDITRICE MARIETTI
TORINO - (Italy) - ROMA

Commentarium in Primam Partem Summae S. Thomae, *De Deo Uno*, auctore R. P. Reginaldo Garrigou-Lagrange, O. P., Magistro in S. Theol.

NIHIL OBSTAT:

fr. MICHAEL BROWNE, O. P.
Magister in S. Theologia
fr. THOMAS PHILIPPE, O. P.

IMPRIMI POTEST:

die 9 Julii 1937
fr. RAYMUNDUS-M. LOUIS
Vic. Mag. Gen.

IMPRIMATUR:

Lutetiae Parisiorum die 18 aprilis 1938
V. DUPIN, v. g.

Stab. Grafico Moderno — Via Brindisi, 9 — Torino, 1950

SANCTAE DEI GENITRICI
IN SIGNUM GRATI ANIMI
ET FILIALIS OBEDIENTIAE
AUCTOR
LIBENTISSIME DEDICAT

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

INTRODUCTIO

De momento ac significatione Summae Theologicae sancti Thomae

Cum cursus iste sit explicatio *Summae Theologicae* sancti Thomae, ad modum introductionis utile est prius ostendere momentum seu valorem et significationem hujusce operis sub duplici aspectu historico et theoretico. Notamus solum ex historia theologiae ea quae ignorare non licet.

1° In historia theologiae distinguuntur generaliter tres principales periodi, scilicet periodus patristica a saeculo I° ad VIII, quae est praesertim *apologetica*, *polemica* et *positiva*; periodus medii aevi a saeculo VIII ad XV, quae est *scholastica;* periodus moderna a saeculo XVI ad tempus hodiernum, quae est praesertim *positiva* et *critica*.

In successione harum aetatum apparet progressus theologiae, prout in qualibet periodo quaedam theologiae functio speciatim eminet, secundum necessitates temporum ; in hac evolutione aliquid vere providentiale manifestatur. Sic in periodo patristica, theologia est prius *apologetica* (saeculo II) ad conversionem mundi a paganismo ad christianismum, postea fit praesertim *polemica* contra nascentes haereses in sinu Ecclesiae, et istae haereses circa principaliora dogmata versantur, scilicet circa Trinitatem, Incarnationem, Redemptionem, ut arianismus, nestorianismus, monophysismus. Tunc theologia debet principia fidei defendere ex ipso Revelationis deposito, scil. ex Sacra Scriptura et Traditione divina, sic paulatim incipit theologia quae dicitur *positiva*, id est quae colligit diversa puncta doctrinae revelatae in Sacra Scriptura et divina Traditione contenta. *Theologia vero systematica*, quae omnia credenda et cum fide connexa coadunat in aliquod corpus doctrinale nondum proprie existit in periodo patristica, nisi in quibusdam operibus sancti Augustini ut in libris *de Trinitate*, et saeculo VIII in opere sancti Joannis Damasceni *de Fide orthodoxa*.

In secunda autem periodo, scilicet medio aevo, constituitur proprie *theologia systematica*, seu *scholastica*, quae didactice et speculative exponit ac defendit doctrinam fidei et ex ea deducit conclusiones theologicas. Sic paulatim constituitur corpus doctrinale in quo habetur, infra doctrinam fidei proprie dictam, *ipsa scientia theologica*, satis communiter in Ecclesia recepta, quae superat sua universalitate et certitudine varia systemata

theologica plus minusve ad invicem opposita. Hac aetate scribuntur *Summae theologicae*, quae dicuntur Summae prout integraliter tractant de omnibus materiis ad theologiam pertinentibus et prout hae diversae materiae considerantur sub lumine altiorum principiorum et fidei et rationis.

In tertia periodo, scilicet moderna, theologia rursus fit praesertim polemica et positiva contra protestantes, necnon apologetica contra rationalistas. Haec tertia periodus vocari potest *critica* seu reflexiva, et in hoc etiam apparet progressus theologiae, prout reflexio critica sequitur normaliter cognitionem directam. Ut dicit enim sanctus Thomas Iª q. 79, a. 8 : « scientia humana secundum viam acquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia. Et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat ». Sic in hac tertia periodo magis critice cognoscuntur et defenduntur contra protestantes et rationalistas ipsa fidei fundamenta, seu fontes revelationis, scilicet s. Scriptura et divina Traditione, et tunc constituuntur tractatus fundamentales de Revelatione, de Ecclesia, de Locis theologicis seu de methodologia sacrae theologiae.

In hoc jam apparet progressus theologiae, quae sicut arbor crescit, et semper vitam suam renovat ex diligentiori cognitione fontium ex quibus tanquam ex radicibus procedit.

2º Notandum est quod tria splendoris tempora in historia theologiae veniunt subito post magnum Concilium. Sic post *I Concilium Nicaenum* ann. 325 contra arianismum, florent saeculo IV et initio saeculi V, Patres majores in ecclesia graeca, sanctus Athanasius, sanctus Basilius, sanctus Gregorius Nazianzenus, sanctus Gregorius Nyssenus, sanctus Joannes Chrysostomus, sanctus Cyrillus Alexandrinus, et in occidente sanctus Hilarius, sanctus Ambrosius, sanctus Hieronymus, sanctus Augustinus, sanctus Leo magnus.

Pariter in secunda periodo post *IV Concilium Lateranense*, ann. 1215 contra Albigenses et Waldenses, florent saeculo XIII sanctus Albertus magnus, Alexander Halensis, sanctus Bonaventura, sanctus Thomas.

Denique tertia periodus splendoris est tempore *Concilii Tridentini*, 1545-1563 ; jam ante Concilium floruerunt Cajetanus, Sylvester Ferrariensis, et tempore Concilii ac postea Soto, Bannez, Tolet, Medina, Salmanticenses, Joannes a sancto Thoma, Suarez in theologia speculativa, omnes autem isti theologi sunt commentatores sancti Thomae, etiam Suarez quamvis ipse suum proprium eclectismum habeat. Eodem tempore in controversia eminent Cano, sanctus Robertus Bellarminus, Natalis Alexander, Bossuet, et in exegesi Maldonat, Cornelius a Lapide et alii.

Item *post Concilium Vaticanum* 1869-1870 scribunt renovatores theologiae, Josephus Kleutgen S. J., Scheeben, Schwane, Hefele, et inter renovatores thomismi Sanseverino, Cornoldi, S. J., Zigliara O. P., etc., etc. Leo XIII in pluribus Encyclicis, speciatim in Encyclica *Aeterni Patris* 1879 valde commendat sancti Thomae doctrinam.

Ex hoc autem quód hae tres aetates aureae sacrae theologiae sequuntur

magna Concilia apparet quomodo *Spiritus Sanctus dirigit*, per vivum magisterium Ecclesiae docentis, *progressivam dogmatis intelligentiam* in ordine ipsius fidei, et infra fidem *ipsum theologiae progressum*. Deus enim speciali providentia invigilat supra suam scientiam, scilicet supra theologiam, quae proprie est scientia de Deo ex divina revelatione procedens. Et e converso in his tribus generalibus periodis magna concilia quodammodo *praeparata sunt* per inquisitiones theologorum temporum praeparationis ; sic labor humanus est *causa dispositiva* et Deus Ecclesiam docentem assistens est *causa principalis* progressivae dogmatis intelligentiae in ordine fidei, et etiam consequenter ipsius progressus theologiae.

3º Notandum est quod in qualibet harum trium periodorum inveniuntur tempus praeparationis, tempus splendoris, tempus stationis sine progressu, tunc fiunt compendia et compilationes, denique venit tempus declinationis plus minusve profundae ut saeculum VII, saec. XIV, saec. XVIII.

In tempore splendoris apparet praesertim mirabilis diversarum theologiae functionum harmonia, ad quam non subito mens humana pervenire potest.

Generaliter enim *in tempore praeparationis* adsunt duae tendentiae ad invicem quodammodo oppositae propter quemdam excessum in una vel altera parte, quidam verbi gratia exaggerant necessitatem speculationis ut alexandrina schola; alii autem exclusive vacant studio positivo Sacrae Scripturae, ut schola antiochena. Item in medio aevo, saeculo XII, Abaelardus plus aequo rationi tribuens in rebus fidei, in multos errores incidit, dum e contrario plures in schola sancti Victoris nimis mystice et non satis rationaliter procedunt.

In tempore splendoris e contrario, speciatim saeculo XIII, doctores perveniunt ad mirabilem et altam conciliationem diversarum functionum theologiae, quae simul tunc perficitur sub aspectu positivo, sub aspectu speculativo et etiam affectivo. Omnes enim magni theologi tunc scribunt commentaria in Sacram Scripturam, profunde doctrinam Patrum praesertim sancti Augustini cognoscunt, et eminent in sapientia seu alta mysteriorum intelligentia pro vita christiana fructuosissima.

Hoc apparet saeculo XIII, in quo tamen remanent inter majores theologos notabiles differentiae ingenii, inclinationis et methodi.

Sic *sanctus Bonaventura* in suis operibus, sancto Augustino plerumque adhaerendo, platonicae philosophiae potius quam aristotelicae favet, voluntatem intelligentiae praeponit, et mysticae contemplationi prae theorica speculatione incumbit. Eodem tempore *sanctus Albertus magnus*, valde versatus in rebus philosophicis, philosophiam aristotelicam ab erroribus commentatorum arabum expurgat eamque ad usum theologiae accommodat, tanquam instrumentum magis praecisum, exactum, quam platonica philosophia.

Sanctus Thomas denique, perficiens ea quae inceperat Albertus, ostendit valorem fundamentorum philosophiae aristotelicae circa primas rationis notiones et prima rationis principia, nec non circa principia constitutiva

tum rerum naturalium, tum naturae humanae ; sic magis exacte determinat quodnam est objectum proprium intellectus nostri, et proinde quid superat omnino cognitionem nostram naturalem, imo cognitionem naturalem cujuslibet intellectus creati. Melius igitur quam antecessores sanctus Thomas distinxit rationem naturalem a fide supernaturali, utramque tamen consociavit, diversas theologiae partes miro ordine logico exposuit prout theologia est de Deo in se, de his quae a Deo procedunt, et ad Deum ordinantur ; sic omnes materias theologicas in unum corpus doctrinae collegit, cum qualitatibus quae raro uniuntur, scilicet cum magna simplicitate simul et profunditate, nec non cum magno rigore logico simul et alto sensu inaccessibilitatis mysterii. Ideoque a Summis Pontificibus ejus doctrina jugiter summis laudibus celebrata est, et Leo XIII in Encyclica *Aeterni Patris* scripsit : « Jamvero inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet Thomas Aquinas, qui, uti Cajetanus animadvertit, veteres *doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est* ». Illorum doctrinas, velut dispersa cujusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus jure meritoque habeatur....

« Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones angelicus Doctor speculatus est *in rerum rationibus et principiis*, quae quam latissime patent et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam *philosophandi rationem* cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit.

« Praeterea *rationem*, ut par est, *a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians*, utriusque tum jura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, *jam fere nequeat sublimius assurgere ;* neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adjumenta praestolari, quam quae jam est per Thomam consecuta. »

In eadem Encyclica citantur plura testimonia Summorum Pontificum, et praesertim, veluti cumulus, Innocentii VI judicium : « Hujus (Thomae) doctrina prae coeteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite deviasse, et qui eam impugnaverit semper fuerit de veritate suspectus. »

Post saeculum XIII, incipit paulatim theologiae scolasticae prolapsus, sicut post aetatem Patrum majorum scil. post saeculum IVum et Vum incoepit aetas Patrum minorum, a saeculo VI ad VIII.

Jam quidem initio saeculi XIV *Joannes Duns Scotus* in multis quaestionibus metaphysicis a synthesi sancti Thomae recedit novamque scholam fundat. Duns Scotus dissentit a sancto Thoma praesertim in duobus : 1° Admittit novam *distinctionem*, scil. *formalem actualem ex natura rei*, quam possibilem existimat inter distinctionem realem et distinctionem rationis, dum thomistae dicunt : distinctio aut antecedit considerationem mentis et est realis, aut eam non antecedit, sic rationis est, et non datur medium possibile. Hanc autem distinctionem formalem Scotus ponit quandoque loco distinctionis realis sancti Thomae, v. g. inter essentiam creatam et esse, inter animam et facultates, ac facultates inter se, sic viam aperit nominalismo. Quandoque vero Scotus ad realismum immoderatum tendit, prout hanc distinctionem formalem ponit loco distinctionis rationis sancti Thomae, v. g. inter attributa divina, et in eadem creatura inter diversos gradus metaphysicos, v. g. inter animalitatem, vitalitatem, substantiam et ens. Proinde *ens* concipitur *ut univocum*, nam formaliter distinguitur ante considerationem mentis a substantia tum Dei, tum creaturae. Haec nova doctrina metaphysica non est, juxta thomistas, absque periculo pantheismi, nam si substantia creata et substantia divina sunt *extra ens*, prout ab eo formaliter distinguuntur a parte rei, tunc nihil sunt, quia extra ens nihil est ; et ens remaneret unicum[1]. Insuper per viam formalismi, scholastica decidit ad subtilitates et discussiones verbales.

2° Alia innovatio Scoti pertinet ad ejus *voluntarismum ;* sic tenet quod distinctio inter ordinem naturae et ordinem gratiae dependet a libero Dei arbitrio, ac si gratia non esset supernaturalis secundum suam essentiam, sed solum de facto. Ratione ejusdem voluntarismi, Scotus affirmat quod Deus potuisset aliam legem moralem naturalem statuere quoad officia inter homines, et sic posset revocare praecepta « non occides, non furtum facies » ; sic Scotus viam aperit contingentismo et positivismo nominalistarum saeculi XIV[2].

Eodem fere tempore Rogerus Bacon, eruditionis prodigium, non tamen a temerariis opinionibus liberum, passim cum contemptu loquitur de Aristotelis philosophia, de Alberto Magno et sancto Thoma, quos pueros vocat.

Contra Scotum pro sancto Thoma scribit inter alios *Thomas de Sutton*, O. P. *anglicus* a patria dictus († 1310) in Commentariis super quatuor libros sententiarum. Sed defensionem doctrinae Scoti instituunt Petrus Aureolus O. M., Antonius Andrea O. M., Richardus de Mediavilla O. M., Gerardus de Bononia, ord. carmelit. utriusque scholae opiniones conciliare nititur.

In toto saeculo XIV et ineunte saeculo XV paulatim theologia scholastica in discussiones saepe verbales, cavillationes et subtilitates inutiles decidit. Ratio principalis hujusce prolapsus fuit reviviscentia *nominalismi*, secundum quem *universalia* sunt *meri mentis conceptus* vel voces communes ; proinde ipsa natura rerum nequidem imperfecte cognosci potest, sive agatur de natura rerum corporalium, sive de natura animae, ejus facultatum, sive de fundamento legis naturalis, aut de essentia gratiae et de ejus essentiali distinctione a natura nostra.

1. Cf. VACANT, *Études comparées sur la philosophie de saint Thomas et sur celle de Duns Scot*. Paris 1891, p. 25.
2. Cf. ibidem, pp. 14-16 ; 19-20.

Sic negant isti principium : facultates, habitus et actus specificantur ab objecto formali. Quapropter nominales, praesertim Guillelmus Ockam, sanam et altam doctrinam priorum magistrorum despicientes, excidium solidae theologiae scolasticae praeparaverunt, et viam aperierunt erroribus Lutheri qui magistros nominalistas habuit in scholis civitatis Wittenberg.

Saeculo vero XV incoepit theologiae scholasticae instauratio cum Joanne Capreolo O. P. († 1444) qui vocatur princeps thomistarum, cum Joanne de Turrecremata O. P. († 1468) qui scripsit *Summa de Ecclesia*, cum Cajetano O. P. († 1534) thomisticae doctrinae egregius defensor, qui velut primus in scholis explicavit Summam Theologicam sancti Thomae loco Sententiarum ; eodem tempore Conradus Köllin O. P. († 1536) qui commentaria in eamdem Summam scripsit et Sylvester Ferrariensis O. P. († 1523) in Summam contra Gentiles.

Hi ultimi theologi viam paraverunt theologiae aetatis modernae, quae cum saeculo XVI incoepit, et prius debuit errores hujusce temporis confutare, scil. protestantismum, baianismum et jansenismum, qui sunt attenuationes Lutheranismi et negant distinctionem essentialem inter ordinem naturae et ordinem gratiae, ac adulterant notionem praedestinationis et motionis divinae.

Ad confutationem horum errorum laboraverunt controversistae inter quos eminent sanctus Robertus Bellarminus S. J. († 1621), Cano († 1560), Bossuet († 1704) ; theologi scholastici, ut, in Ordine Praedicatorum, Victoria († 1546), Soto († 1560), Bannez († 1604), Joannes a sancto Thoma († 1644), Gonet († 1681) et inter Carmelitanos Salmanticenses optima commentaria in opera sancti Thomae scripserunt ; in Societate Jesu, Toletus († 1596), Suarez († 1617), Molina († 1600), de Lugo († 1660) aliam interpretationem Doctoris angelici proposuerunt, Suarez eclecticus inquisiit viam mediam inter sanctum Thomam et Scotum, et minus quam Molina recessit a doctrina thomistica de praedestinatione et gratia.

Hoc tempore in theologia positiva eminent Petavius, Thomassinus, Combefis, etc.

Saeculo vero XVIII° theologia a suo splendore paulatim decidit, adhuc tamen inter thomistas Car. Ren. Billuart, et Card. Lud. Gotti clare et solide doctrinam Angelici propugnant, et sanctus Alphonsus Maria de Ligorio opera praesertim moralia scribit, pro quibus meruit titulum Doctoris Ecclesiae.

Denique, post revolutionem gallicam et bella temporis Napoleonis, cum pace rursus studia theologica, tum positiva tum speculativa, paulatim floruerunt, et deinde Concilium Vaticanum maxime fovit theologiae profectum, contra positivismum et agnosticismum, cujus fructus apparuerunt in modernismo a Pio X damnato. Hic Summus Pontifex sicut Leo XIII rursus valde commendat studium sancti Thomae operum et scribit : « Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant, Aquinatem vel parum deserere praesertim in re metaphysica non sine magno detrimento esse. *Parvus error in principio*, sic verbis ipsius Aquinatis licet uti, *est magnus in fine*. » (Ency. *Pascendi* et *Sacrorum Antistitum*.)

Codex Juris Canonici tandem, ann. 1918 auctoritate Benedicti XV promulgato, dicit can. 1366, n. 2 : « Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant. »

Hoc rursus dicitur in nova lege pro Doctoratu promulgata per Encyclicam Pii XI *Deus scientiarum Dominus*.

Haec omnia testimonia sive Summorum Pontificum, sive theologorum qui semper ad Summam theologicam sancti Thomae recurrunt manifestissime ejus valorem et significationem proclamant.

Omnes cognoscunt opera recenter scripta circa Summam theologicam, ut sunt Commentaria P. Buonpensiere O. P., del Padro O. P., P. Billot S. J., P. Mattiussi S. J., etc. et innumeri articuli periodicorum praesertim *Revue Thomiste*, *Bulletin Thomiste*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, *Angelicum*, *Gregorianum*, nec non multae monographiae circa hanc vel alteram partem hujusce *Summae*, et articuli plurimi in *Dictionnaire de Théologie catholique* et in aliis hujusce temporis Encyclopediis.

DE METHODO SANCTI THOMAE

speciatim de Structura articulorum Summae Theologicae

Plures existimare videntur quod, antequam Cartesius *Discursum de Methodo* scriberet, philosophia traditionalis regulas legitimi processus mentis ad scientiam tum aedificandam tum docendam nondum plene et exacte cognoscebat. Plures alii e contrario putant quod Cartesius, qui historiam et antecessores suos despiciebat, facillime potuisset apud ipsos veras regulas methodi invenire ; immo non desunt logici juxta quos scribi posset ad mentem Aristotelis et sancti Thomae discursus de methodo magis scientificus quam cartesianum opus. Vellem solum in hoc articulo breviter exponere principales lineas methodi sancti Thomae. Videamus primo, ad modum status quaestionis, quid de ea dicant plures hodierni, deinde examinabimus, quomodo solidum fundamentum hujusce methodi apud Aristotelem Angelicus invenerit ac ipse usus sit *analysi* in inquisitione inductiva, nec non *synthesi* in demonstratione, denique quomodo analysim et synthesim intime conjunxerit sub divinae contemplationis lumine.

1. — De diversis iudiciis circa hanc methodum.

Non desunt hodie qui dicunt : methodus sancti Thomae est *nimis scholastica* et artificialis seu factitia, *non satis historica et realis*. Est, ut aiunt,

methodus *nimis a priori*, quasi semper per modum deductionis aut synthesis, non satis per modum inductionis et analysis, aut in ipsa analysi *nimis abstracta* est ; immo *videtur quandoque confundere logicas abstractiones cum rerum realitate*. Quidam, inconscienter nominalistae, hodie asserunt : « Sanctus Thomas loquitur quandoque de materia et forma, de essentia et exsistentia, ac si essent realitates distinctae[1] ». — Certo quidem pro Angelico, ut scimus, jam ante considerationem mentis, materia *non est* forma, essentia creata *non est* suum esse ; ideoque ante considerationem mentis materia distinguitur a forma, et essentia ab esse. Attamen forma et essentia non sunt, pro sancto Thoma, *id quod est*, sed *id quo* aliquid est tale, nec sequitur quod sint solum entia rationis, et non quid reale[2]. Sed multi hodierni nesciunt amplius distinguere inter abstractionem metaphysicam considerationis directae et abstractionem logicam considerationis reflexae[3] : ideo putant quod solum *id quod est*, est reale, scilicet ipsum *singulare concretum ;* proinde pro illis *abstractum objectum* non solum est *non concretum* sed *non reale*, sic essentia hominis, essentia virtutis, essentia societatis etc. non essent quid reale ; et tota metaphysica, non excepto contradictionis principio, ad logicam, ad abstractiones logicas, ad ens rationis reduceretur, seu, ut aiunt, ad *immoderatum intellectualismum* sine realitate et vita. Non tamen auderent explicite dicere : « abstractum principium contradictionis, scil. aliquid non potest simul esse et non esse, non est lex entis realis, sed solum lex logica operationum mentis, ut sunt syllogismi leges ».

Ad istud extremum autem perduceret haec inanis objectio hodie satis diffusa.

Insuper plures dicunt : methodus sancti Thomae saepe procedit non secundum naturalem modum mentis, sed *modo conventionali scholarum saeculi XIII*, scilicet semper prius proponendo objectiones, tres saltem, quae cum majori fructu postea proponerentur ; nam initio mentem obnubilant potiusquam lucem afferant. Mirum est enim, addunt quidam, sanctum Thomam prius exponere errores, sub ista formula : « Videtur quod non », postea tantum veritatem, sub brevissimo auctoritatis argumento, longius autem modo theoretico, ac denique objectiones antea propositas solvere.

Ideoque nonnulli hodie, in philosophia et in theologia etiam speculativa, ab ista methodo, ut aiunt, nimis scholastica recedunt. Jam quidem

1. Edgar de Bruyne, *Saint Thomas d'Aquin*, 1928, p. 99 : « Si l'on voulait s'attacher à la tradition de l'École, on serait amené à croire que dès ses origines, le thomisme a versé dans la confusion du logique et du réel... Il arrive à saint Thomas de parler de l'*essence* comme d'une réalité... Il raisonne sur la matière et la forme des choses corporelles comme s'il s'agissait de réalités distinctes et opposées. »

2. S. Th. Iª, q. 13, a. 1, ad 2 ; q. 54, a. 1.

3. Secundum sanctum Thomam (I *Sent.*; d. 2, a. 3 c. ; *de Potentia*, q. 7, a. 9), consideratio directa metaphysici, quae vocatur *prima intentio*, fertur in rem conceptam, in ipsam realem naturam rerum singularium, v. g. in essentiam hominis, dum consideratio reflexa logici, quae vocatur *secunda intentio*, non attingit objectum nisi secundum modum subjectivum quem habet in mente, v. g. considerat formalem universalitatem alicujus praedicati aut subjecti, vel leges syllogismi. Item *distinctio* dicitur *realis* quando antecedit considerationem mentis, *logica*, quando eam sequitur. Revera autem ante considerationem mentis, materia non est forma, immo separari potest ab ista ad alteram suscipiendam.

tempore Pii IX, ut patet ex XIII propositione Syllabi, plures dicebant : « Methodus et principia, quibus antiqui Doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt[1] ». Immo quidam, non considerantes profundam differentiam inter modum procedendi sancti Thomae et methodum mere a priori seu syntheticam Spinozae, videbantur admittere methodum sancti Thomae et etiam sancti Bonaventurae ex abusu deductionis philosophicae ad rationalismum et pantheismum ducere, ut apparet ex propositionibus, quas sacra Congregatio Indicis subscribendas mandavit Augustino Bonnetty, anno 1855[2].

Nunc quidam a methodo sancti Thomae recedunt, praeeligendo methodum historicam, non solum ad utiles et necessarias historiae philosophiae et historiae theologiae investigationes, sed plus minusve directe ad ipsam veritatem philosophicam aut theologicam cognoscendam. Hic modus procedendi jam quidem apparuit apud plures fautores evolutionismi idealistici, praesertim apud Hegelium, ac postea modo attenuato in multis modernorum operibus invenitur. Quidquid sit de his attenuationibus, haec methodus, ut videtur, sua propria natura tendit ad confusionem philosophiae cum ipsa philosophiae historia, et sic constituitur quaedam *philosophia historiae doctrinarum*, plus minusve secundum evolutionismi placita.

Juxta hanc conceptionem, hodie non raram, inter omnia systemata, quae in tempore secundum evolutionem idearum apparuerunt, nullum est *simpliciter verum*, sed quodlibet est *verum secundum quid*, per oppositionem nempe ad alteram doctrinam antecedentem, seu ad aliud evolutionis momentum jam praeteritum ; v. g. thomismus, ut aiunt, fuit *secundum quid verus* saec. XIII per oppositionem ad doctrinam quorumdam augustinianorum, quam superavit ; sed falsus est etiam non simpliciter sed secundum quid per respectum ad subsequens systema, quod altius est in evolutione idearum, sive ut antithesis, sive ut superior synthesis. Sic Scotismus postea veniens esset magis verus, vi ipsius progressus historici philosophiae et theologiae, quam sancti Thomae doctrina ; et quare non nominalismus Guillelmi Occam ? Item eclecticismus Suarezii, saepe inquirens viam mediam inter sanctum Thomam et Scotum, esset synthesis adhuc perfectior et initium novi processus et progressus apud modernos.

Si ita esset, nihil esset *simpliciter verum*, nequidem principium contradictionis, saltem ut lex entis et rationis superioris, ut fatetur Hegel, a fortiori nulla ex definitionibus receptis esset simpliciter vera, et proinde ex nulla erui possent verae rerum proprietates. Non daretur *verum nisi secundum quid*, per respectum nempe ad statum actualem scientiae, et potius per respectum ad praeteritum jam superatum quam ad futurum ignotum. Imo ad cognoscendam veritatem relativam alicujus doctrinae, oporteret plene cognoscere antecedentia evolutionis momenta, quae conditiones apparitionis ultimi momenti fuerunt. Exempli gratia : ad cognoscen-

1. Denzinger, n. 1713.

2. Denzinger, n. 1652.

dum quid debeat esse hodie conceptio nostra philosophica secundum intellectuales exigentias saeculi vigesimi, oporteret prius kantismum et hegelianismum transire, tunc rursus vitaliter cogitaremus thomismum, ut vere mentibus hodiernis proponi possit. Non tamen haec nova cogitatio esset simpliciter vera, sed secundum quid tantum, per respectum ad statum mentis saeculi vigesimi, sicut cogitatio sancti Thomae secundum quid vera erat saeculo decimo tertio.

Haec autem veritatis conceptio non videtur differre a conceptione modernistarum, qui dicebant : « Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur[1] ». Haec autem propositio, si velimus res profundius considerare, praesupponit immanentismum seu evolutionismum absolutum, secundum quem ut aiebat Pius IX in prima propositione Syllabi : « Deus reapse fit in homine et in mundo... ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto[2] ». Equidem dictum est contra sanctum Thomam, ejus methodum, ac si ea non distingueretur a methodo Spinozae, ad pantheismum perducere ; et nunc nova methodus historica ad mentem evolutionismi ad oppositam pantheismi formam perducit. Spinoza enim omnia reducebat ad Deum immobilem, dum evolutionistae Deum reducunt ad evolutionem universalem, juxta eos Deus reapse fit in homine et in mundo et nunquam proprie erit, ut aiebat Renan.

Sic nihil esset simpliciter verum, et nihil simpliciter falsum, non daretur nisi veritas relativa et falsitas relativa ; solus relativismus esset absolutus.

Praedicta confusio historiae et philosophiae nec veri historici, nec veri philosophi desideriis respondet. Verus enim historicus vult ipsam historiam ex factis cognoscere, antequam constituatur incerta philosophia historiae, et verus philosophus desiderat quidem historiam philosophiae exacte cognoscere, sed non considerat doctrinarum posterioritatem in tempore quasi criterium seu signum earum veritatis relativae, ac si haec successio doctrinarum esset semper ac necessario *ascendens evolutio*, nunquam vero regressio et senectutis declinatio. Ex eo enim quod Scotus post sanctum Thomam venit, non sequitur quod ejus doctrina sit verior, et quod postea eclectismus Suarezii adhuc perfectior sit.

Uti quidem debemus methodo historica in historia doctrinarum, et hoc certe maxime juvat ad intelligentiam status et difficultatis quaestionis, ut habeatur quasi panorama solutionum alicujus magni problematis. Sed in ipsa philosophia uti debemus methodo analytico-synthetica ei proportionata ; in theologia autem argumentis primo ex auctoritate sacrae Scripturae aut divinae Traditionis, aut etiam Sanctorum Patrum, secundo argumentis ex ratione, non negligendo, ut patet, historiam problematum eorumque solutionum.

1. DENZINGER, n. 2058.
2. DENZINGER, n. 1701.

2. — De fundamento methodi sancti Thomae apud Aristotelem.

Si autem ipsa sancti Thomae opera consideramus, videbimus quod Doctor communis Ecclesiae historiam non despexit sicut postea Cartesius, sed, prout erat suo tempore possibile, usus est historia doctrinarum, assumens quidquid verum inveniebat tum in philosophis antiquis, praesertim in Aristotele, tum in Patribus aliisque Doctoribus Ecclesiae. Immo saepe et cum summa perspicacitate utitur historia errorum, in modo conficiendi objectiones, prout ipsa Providentia errores permittit ut melius elucescat veritas, sicut permittit mala fieri ut majora bona eveniant.

Si structuram generalem articulorum sancti Thomae considerare volumus, in ea applicationem valde scientificam videbimus methodi, de qua prius longe tractaverat ipse Angelicus in Commentario in *Posteriora Analytica* Aristotelis, ubi est sermo de venatione definitionis realis, per divisionem generis et inductivam ac comparativam inquisitionem differentiae specificae, et ubi agitur etiam de demonstratione sive a priori, sive a posteriori et speciatim de medio demonstrativo.

Dum quidam hodie dicunt : architectura Summae Theologicae est factitia, sicut ea quae in syncretismo eclectico heterogenea elementa mechanice et quasi per accidens conjungit, notant non solum omnes Angelici commentatores sed plerique hodierni historici, ut verbi gratia Rmus Dnus M. Grabmann[1] : Summam Theologicam esse a principio ad finem *totum organicum*. Ordinatio enim trium partium, continens triginta octo tractatus, tria millia circiter articulorum, et quasi decem millia objectionum, cum summa arte architectonica constituitur, secundum divisiones non accidentales sed in ipsa rerum natura fundatas. Et non obstante tanta quaestionum complexitate, totum aedificium doctrinale, ut dictum est, simplex in sua magnitudine remanet, sicut Aegypti pyramides aut sicut gothicae ecclesiae cathedrales, quarum nequidem unum columen mutari potest quin destruatur perfectissima aedificii harmonia. — Sed quodnam est fundamentum methodi hujusce doctrinalis constructionis ?

Ad hanc architecturam profundius considerandam, animadvertendum est quomodo generaliter conficiuntur articuli secundum technicam expositionis scholasticae, quam servat sanctus Thomas, dum didactice procedit, scilicet in *Summa Theologica* et in *Quaestionibus disputatis*, quamvis ab ea sese liberet in *Opusculis* et in *Summa Contra Gentes*, ubi saepe juxtaponit argumenta a lectore eligibilia, non explicite distinguendo directa ab indirectis, aut ea quae sunt ex propriis principiis ab his quae sunt ex communibus.

Haec ars seu technica, quae quibusdam videtur nimis conventionalis,

1. *Saint Thomas d'Aquin*, trad. franç., p. 41.

revera normali progressui intellectus respondet in investigatione philosophica aut theologica veritatis. Ad quid enim ponuntur semper initio articuli Summae Theologicae *tres objectiones* sub hac formula : « Videtur quod non »? Ad quid in Quaestionibus disputatis saepe incipit articulus per decem objectiones contra unam partem contradictionis et decem aut duodecim contra alteram?

Quibusdam videtur, has objectiones potius post veritatis demonstrationem ponendas esse. E contrario secundum methodum Aristotelis et quasi omnium doctorum, initio exponendus est *status quaestionis* et *punctus formalis difficultatis solvendae*, circa quem versatur proprie *dubium methodicum*, de quo locutus est Stagyrites multo ante Cartesium, et sapientius quidem, non dubitando scilicet de reali valore primorum rationis principiorum, sed objectiones scepticorum solvendo (cf. l. IV Metaphysicorum).

Necessitas hujusce dubii methodici optime ostenditur a Sancto Thoma in Commento in l. III Metaphysicae, c. 1, lect. 1 : Dixerat enim Aristoteles ibidem : « Necesse est ad quaesitam scientiam nos aggredi primum de quibus dubitare primum oportet... Prius examinanda est difficultas, ἀπορία, solvenda... » Circa hoc Angelicus ait : « Sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas... Illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant, ... unde non possunt directe ire, nisi forte a casu... nec possunt scire quando inveniunt veritatem quaesitam, et quando non... Sicut in judiciis nullus potest judicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est eum, qui debet audire philosophiam, melius se habere in judicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium... Propter has rationes consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitationes emergentes ». In hoc apparet spiritus criticus philosophi, nec est quid parum bene cognoscere difficultatem solvendam. Ita procedendum est saltem pro magnis et fundamentalibus quaestionibus, alioquin vera difficultas problematis quandoque ignoratur fere usque ad ultima verba thesis, aut nonnisi obiter tangitur in fine, in ultima objectione.

Status autem et difficultas quaestionis solvendae manifestantur ex oppositione solutionum quae jam ab antecessoribus datae sunt, seu ex oppositione argumentorum pro et contra. Ita procedebat Aristoteles, et pariter sanctus Thomas praesertim in Quaestionibus disputatis, in quibus initio exponitur oppositio, ut ita dicam, inter thesim et antithesim, antequam mens, plene difficultatem solvendam cognoscens, ad synthesim superiorem ascendat. Et haec est pars veritatis contenta in methodo hegeliana, sed ab Hegelio adulterata. Sic auditores non sistunt in accidentalibus difficultatibus nec ponunt inutiles quaestiones, quae mentem distrahunt, sed bene punctum formalem difficultatis jam ab initio attingunt. Ita construendae sunt theses ad mentem Angelici et propterea initio ipse eas enuntiat modo interrogativo : « Utrum »... non vero modo indicativo ;

nam plena solutio non invenietur nisi in fine, et saepe indiget multis propositionibus ut bene exprimatur.

In Summa Theologica, quia brevius procedit sanctus Thomas quam in Quaestionibus disputatis, sunt solum tres objectiones principales, quandoque speciosissimae, et, in oppositum, argumentum *sed contra*, quod plerumque est argumentum ex auctoritate. Sanctus Thomas haec auctoritatis argumenta in Summa Theologica non evolvit, sed unum tantum affert, quandoque brevissimum, quia praesupponit ea quae dixerat in Commentariis suis circa Sacram Scripturam, speciatim in Evangelia et Epistolas, nec non in Catena aurea. Manifestum est quod hodie haec auctoritatis argumenta, praesertim in re dogmatica, evolvi debent, ut explicite et clare cognoscatur quidquid declaratum est ab Ecclesia tanquam a proxima fidei regula, et quonam fundamento in Scriptura et Traditione.

Corpus vero articuli diversimode constituitur secundum diversas quaestiones solvendas. Ut autem exponit Angelicus in suo Commento in librum II Posteriorum Analyticorum, c. 1, lect. 1, quaestiones scientificae sunt quatuor, scilicet 1) *an res sit*, v. g. an Deus sit ; 2) *quid sit ;* 3) *an sit talis*, v. g. an Deus sit liber ; 4) *propter quid sit talis*, v. g. propter quid seu quare Deus sit liber. Hae quatuor quaestiones sunt evidenter diversae, non obstante identitate formulae classicae in Summa Theologica : « Utrum hoc sit etc... »

Quaestio *an res sit* praesupponit *quid nominis* seu definitionem nominalem id est vulgarem rei et ducit ad quaestionem *quid sit*, sicut tertia quaestio *an res sit talis* ducit ad quartam : *propter quid sit talis*. In his omnibus, ut ibidem ait Aristoteles, praesertim considerandum est medium demonstrativum.

Quando corpus articuli respondet ad quaestionem *an res sit*, v. g. an Deus sit, tunc, ut ait ipse Angelicus Iª q. 2, a. 2, ad 2, « necesse est accipere pro medio *quid significet nomen* » v. g. hoc nomen Deus. Id est : Deus significat primam causam incausatam ; atqui prima causa incausata exsistit, nam omne quod fit habet causam et non est processus in infinitum in causis per se subordinatis. Ergo Deus exsistit.

Praesertim attente considerandum est quomodo sanctus Thomas respondet quaestionibus *quid sit* et *propter quid*.

3. — De venatione inductiva definitionum.

Quando autem ponitur quaestio *quid sit*, v. g. quid sit anima humana, quid sit caritas vel fides, agitur de venatione definitionis realis secundum leges statutas in l. II Posteriorum Analyticorum, c. VIII, lect. 7ª et 8ª, ubi ostenditur quod significatum definitionis non potest demonstrari, nisi de eadem re sint duae definitiones, quarum una per causam finalem aut efficientem contineat rationem propter quam alterius, scilicet definitionis essentialis ; sic definitur circuitus circuli : figura cujus omnia puncta aeque

distant a centro, quia generatur per revolutionem alicujus lineae rectae circa unum ex suis terminis. Sed, his casibus exceptis, *definitio nequit demonstrari*, nec a posteriori sicut exsistentia causae ex effectibus, nec a priori sicut proprietas deducenda ; definitio enim rei est ipsum medium ad demonstrandas proprietates, nec datur processus in infinitum. Si vero demonstrari nequit definitio realis, inquirenda est incipiendo a definitione nominali seu vulgari, quae determinat solum de quanam re est sermo. Transitus autem a definitione nominali ad realem et essentialem fit, ut ostenditur in eodem libro II Posteriorum Analyticorum, c. XII, lect. 13-16, per divisionem progressivam generis supremi usque ad genus infimum, et per ascendentem inductionem differentiae specificae, ex comparatione rerum similium et dissimilium [1]. Haec methodus inveniendi veras definitiones reales et essentiales optime servatur a sancto Thoma. Dum plures auctores moderni, statim ab initio, proponunt definitiones quandoque valde complexas, quasi per revelationem acceptas, non dicendo quomodo ad eas pervenerunt, saepe sanctus Thomas initio cujuslibet tractatus inquirit per plures articulos definitionem rei de qua est sermo, v. g. definitionem caritatis, ut est amicitia inter Deum et hominem ac virtus specialis et altissima, definitionem quatuor specierum justitiae, nempe aequitatis, justitiae legalis, justitiae distributivae, justitiae commutativae, definitionem prudentiae etc. In his articulis non inquirendum est medium demonstrativum, nam venatio definitionis non est demonstratio, sed in hac inductiva inquisitione saepe sanctus Doctor optimas observationes affert, ut notavit v. g. in rebus socialibus R. D. Simon Deploige : *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, 1913, p. 272 sq. Sic paulatim fit transitus a ratione naturali seu a *sensu communi* omnium hominum ad rationem philosophicam [2].

Haec venatio definitionis est magni momenti, ut patet, nam omnes demonstrationes proprietatum alicujus rei in ejus definitione fundantur, item divisio per se alicujus totius ejus definitione innititur, immo ex notionibus primariis recte statutis et inter se connexis habentur principia universalia, quae in ordine metaphysico sunt absque ulla exceptione vera. Sic v. g. sanctus Thomas profunde determinat distinctionem inter voluntatem antecedentem et voluntatem consequentem *ex ipsa definitione voluntatis*, cujus objectum est bonum, quod est formaliter non in mente sed

1. Sic Aristoteles pervenit ad *definitionem motus* secundum habitudinem ad *ens* et ad divisionem entis per potentiam et actum ; sic motus fit intelligibilis secundum resolutionem ad *ens*, quod est objectum intellectus ; dum e contra postea Cartesius (*Principes*, II, 25) definit motum per respectum ad quietem, seu ad cessationem ipsius, ex quo nulla intelligibilitas philosophica motus habetur. — Eadem methodo Aristoteles definivit animam, facultates, sapientiam, scientiam, prudentiam, artem, varias virtutes etc.

2. In rebus fidei in hoc transitu consistit progressus dogmaticus, scilicet a notione confusa ad distinctam, v. g. a notione confusissima animae humanae ad hanc : anima humana est corporis forma vere per se et essentialiter. In hoc enuntiatur animae non proprietas sed *definitio* prius confuse cognita. Si vero ex definitione hominis demonstratur quod homo est liber, tunc enuntiatur *proprietas* ejus naturae intellectualis et est *nova veritas* distincta a definitione hominis. Saepe autem major labor requiritur ad venationem rectae definitionis quam ad deducendas ex ea proprietates rei.

in ipsis rebus. Dicit (I[a] q. 19, a. 6, ad 1) : « Voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt ; in seipsis autem sunt in particulari (hic et nunc). Unde *simpliciter volumus* aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle ». Per oppositum, ut ibidem dicitur, aliquod bonum antecedenter volumus, dum illud volumus non consideratis omnibus circumstantiis particularibus, sed prout absolute in se bonum est ; et hoc est secundum quid velle, et non simpliciter. Ex quibus definitionibus sic statutis, sanctus Thomas ibidem hoc universalissimum principium eruit : « *Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit ; licet illud quod antecedenter vult, non fiat* ». Haec autem duplex propositio virtualiter continet totam doctrinam sancti Thomae circa gratiam efficacem. Si enim praedictae *definitiones* voluntatis consequentis et voluntatis antecedentis valorem metaphysicum habent, pariter principium in eis fundatum. Tunc nullum bonum etiam minimum et facillimum *hic et nunc evenit* ex sola voluntate Dei antecedenti, seu absque decreto voluntatis consequentis, cujus causalitas infallibilis est, quamvis libertatem humanam optime servet : « Quidquid Deus simpliciter vult, fit ; licet illud quod antecedenter vult, non fiat ». Si aliquod bonum etiam facillimum hic et nunc eveniret absque tali decreto voluntatis consequentis, principium enunciatum a sancto Thoma non esset amplius metaphysice verum, et tota ejus doctrina de praescientia et de voluntate Dei consequenti rueret ipso facto. Non habens valorem metaphysicum, nullum amplius haberet, ac si diceretur : actus salutares *ut in pluribus* non fiunt, nisi fuerint a Deo consequenter voliti, vel ordinator universalis non omnia bona sed *pleraque* solum ordinavit. Haec doctrina nullius valoris esset in ordine philosophico vel theologico. Principia autem in isto ordine formulata non sunt metaphysice et universalissime seu absque omni exceptione vera, nisi in debita seu recta definitione subjecti fundentur. In hoc apparet momentum venationis definitionum realium.

4. — De medio demonstrativo.

Ab articulis autem in quibus methodice inquiritur definitio realis alicujus rei, distinguendi sunt et aliter explicandi sunt articuli, in quibus sanctus Thomas solvit quaestionem *an res sit talis* et saepe per modum unius quaestionem *propter quid sit talis* ; v. g. utrum anima humana sit incorruptibilis (id est an et propter quid sit incorruptibilis), utrum homo sit liber, utrum fides sit certissima, utrum solius Dei sit creare, an et propter quid passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti, etc. Tunc enim, ad solutionem quaestionis *propter quid*, agitur de vera demonstratione et quidem a priori, nec solum ex communibus principiis sed ex propriis. Unde in his ultimis articulis proprie demonstrativis sive ex sola ratione, sive ex fide et ratione, *inquirendum est praesertim medium demonstrativum, quod est quasi clavis aurea articuli*.

Titulus articuli dat duos terminos ipsius conclusionis, scil. minorem terminum et majorem ; assignandus est terminus medius, quo alii duo uniri possunt in conclusione scientifica, quae assignat « rationem ob quam res est et non potest aliter se habere ». Est ipsa aristotelica definitio scientiae[1].

Quandoque autem sanctus Thomas in compositione corporis horum articulorum incipit a majore et per minorem descendit ad conclusionem, ita ut facile sit ponere argumentum in forma ut medium demonstrativum appareat. V. g. Ia q. 75, a. 6 : Utrum anima humana sit incorruptibilis : *Omnis forma simplex et subsistens* est omnino incorruptibilis. Atqui anima humana est *forma simplex et subsistens*. Ergo... — Item Ia q. 45, a. 5 : Utrum solius Dei sit creare : Oportet *universalissimum effectum* in universalissimam et supremam causam, id est in Deum, reducere. Atqui ipsum esse, quod absolute producitur in creatione, est *universalissimus effectus inter omnes*. Ergo producere esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, seu creare, soli Deo pertinet.

Saepe etiam sanctus Thomas incipit a minore, cujus subjectum jam datur in titulo et erit subjectum conclusionis. Sic per minorem ascendit a subjecto tituli *ad medium demonstrativum*. Postea enuntiat majorem, cujus subjectum est idem medius terminus et cujus praedicatum est magnus tituli terminus, conjungendus in conclusione cum minori termino. Sic saepe processus articuli est per minorem ascensus ad medium demonstrativum, et descensus per majorem ad conclusionem. Verbi gratia, Ia IIae q. 2, a. 8 : utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Respondet enuntiando primo minorem : beatitudo est bonum perfectum totaliter quietans appetitum rationalem a bono universali specificatum. Atqui bonum perfectum totaliter quietans appetitum rationalem a bono universali specificatum nequit esse limitatum seu creatum. Ergo beatitudo hominis non potest consistere in aliquo bono creato.

Si volumus argumentum ponere in forma, major prius enuntianda est. Et generaliter, conservando ipsas sancti Thomae propositiones, reduci potest argumentum ad formam classicam. Melius est autem proprios terminos Doctoris servare, quam eos mutare ad nimium formalismum logicum sequendum. Denique defendenda est major vel minor contra sancti Thomae adversarios, qui eas impugnaverunt.

In explicatione corporis articuli attente igitur inquirendum est *medium demonstrativum*, aut si sunt plura media subordinata, in principali, ut patet, sistere oportet. Ratio est quia, ut saepe notat sanctus Thomas, « *materialiter scita* sunt conclusiones ; *formalis vero ratio sciendi* sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur ». IIa IIae q. 1, a. 1 c. Sic cognoscitur formaliter *propter quid* hoc sit tale, v. g. homo sit liber : quia cognoscit bonum universale habet indifferentiam dominatricem circa bonum particulare ; vel propter quid homo sit socialis, quia ad suum agere specificum, scil. ad cognoscenda quae sunt sibi necessaria, ejus infima intelligentia indiget concursu aliorum etc.

1. *Post Anal.*, l. I, c. 2.

Sic *medium formale seu proximum est unicum*, est definitio essentialis rei pro prima proprietate deducenda, prima proprietas pro secunda subordinata et sic deinceps. Attamen aliquid jam demonstratum directe et ex propriis *per causam formalem*, adhuc demonstrari potest aliter v. g. per *propriam causam finalem*, aut etiam *ex communibus principiis*, aut *indirecte* sive per signum sive per absurdum. Sic sanctus Thomas in libris *Contra Gentes* affert pro eadem conclusione haec varia argumenta directa aut indirecta, eaque juxtaponit non assignando rationem propter quam sunt sex, aut decem. In Summa Theologica vero et in Quaestionibus disputatis est generaliter unicum argumentum directum, formale et ex propriis, afferens *medium formale proximum*, aut si sanctus Doctor dat duo vel tria argumenta assignat rationem scientificam quare et quomodo dupliciter vel tripliciter argumentatur.

In luce igitur ponendum est medium demonstrativum, quod in syllogismo primae figurae est subjectum majoris et praedicatum minoris (*sub prae*), et scimus quod modi aliarum figurarum ad modos hujusce primae figurae reduci possunt.

Tunc medium istud sic in luce positum apparet ut lapis adamantinus articuli, insertus syllogismo, sicut margarita pretiosa in anulo. Sic *utimur logica* non quidem propter seipsam, sed *ut manuductione ad intuitionem medii seu principii*, in quo consideranda est veritas conclusionis, aut saltem principalis conclusionis, si plures sunt in articulo ut non raro accidit. Hoc autem labore adimpleto, ad commendandum memoriae id quod principale est in articulo, sufficit medium in mente retinere. Rursus posita eadem quaestione, in ipsa dantur minor terminus et major ; proinde ad responsionem sufficit enuntiare medium demonstrativum ut rursus habeatur conclusionis demonstratio ; v. g. utrum anima humana sit incorruptibilis. Sufficit respondere : Omnis forma simplex et subsistens, etc. ergo.

Si ita attente consideratur medium demonstrativum articuli, clarior postea apparet, absque forma syllogistica, solutio objectionum, quae jam initio articuli positae sunt. Revera enim ad eas solvendas sanctus Thomas projicit *lumen medii demonstrativi*, et sub isto lumine facile invenitur et intelligitur distinctio facienda.

Postea utiliter proponi possunt, ut saepe faciunt Salmanticenses, dubia quae remanere possunt et corollaria.

Positio sancti Thomae, si recte intelligitur, apparet ut justum *medium et culmen* inter ac supra duo extrema ad invicem opposita, *inter empirismum nominalistarum*, qui quamdam objectivitatem experientiae servat, sed sine necessitate et universalitate scientiae, *et idealismum conceptualistarum* seu subjectivistarum, qui quamdam necessitatem et universalitatem scientiae servat, sed sine valore ontologico, id est sine vera objectivitate.

Sic modus procedendi sancti Thomae ad constructionem suorum articulorum est multo magis secundum naturalem progressum mentis in inquisitione veritatis, quam modus quo usi sunt plures scholastici posteriores, qui initio multiplicant *praenotamina*, circa ea quae jam supra explicata sunt nec rursus explicari indigent ; saepe etiam haec varia praenotamina

quasi materialiter juxtaponunt, relationem essentialem eorum non ostendendo, ac deinde brevissime proponunt argumentum, ita ut non bene appareat medium demonstrativum, et quandoque plura argumenta juxtaposita proponunt, non satis distinguendo argumentum directum, formale et ex propriis ab aliis vel ex communibus, vel indirectis. Haec posterior methodus est potius mechanica, dum methodus sancti Thomae est *organica*, et secundum naturalem mentis processum.

Momentum medii demonstrativi denique apparet ex legibus servandis in circulis seu disputationibus scholasticis. Objiciens enim, juxta has regulas, cum vera strategia, ad evertendam conclusionem debet progressive per tres objectiones in instantia impugnare ipsum medium demonstrativum, quod est quasi culmen articuli defendendi et quasi arx defendentis. Defendens autem in hac arce positus debet projicere contra objicientem lucem medii sub forma luminosae distinctionis non per accidens sed per se et vere ad rem. Sic post circulum bene ordinatum, quod satis difficile est, veritas articuli veluti cribrata et exuta omnibus difficultatibus magis magisque elucet, confirmatur nempe per hanc austeram criticam, quae est sicut acidum omnia metalla corripiens, auro tamen excepto.

5. — De perfecta unione analysis et synthesis apud Angelicum.

Secundum hunc modum, sanctus Thomas optime servavit *regulas methodi in genere*, scilicet semper a notioribus incipit ; gradatimque et non per saltum procedit ; nunquam ad conclusiones remotiores pervenit, quin prius cum certitudine cognoscantur conclusiones immediatae. Sic nexus earum clare perspicitur et omnes conclusiones corpus doctrinale vere organicum efformant.

Item perfecte applicavit *regulas methodi analyticae in ordine inventionis*, praesertim in divisione per se et non per accidens subjecti complexi considerandi, usque dum perveniat ad transcendentales notiones et prima principia, ita ut, partibus diligentissime consideratis, judicium de toto recte feratur. Item optime usus est methodo analytica in inductiva ac comparativa inquisitione differentiae specificae rei ad inveniendas distinctas definitiones reales in nominalibus confuse contentas.

Non minus perfecte usus est ad docendum *methodo synthetica* tum in quaestionibus proponendis, tum in modo eas solvendi. In proponendis enim quaestionibus semper incipit ab universalioribus et ad minus universalia progressive descendit, ab essentia ad proprietates, a causis ad effectus. Item in solvendis quaestionibus semper exordium sumit a principiis vel revelatis, vel per se notis, vel experimento habitis et a definitione rei de qua est quaestio ; nec a principiis certis recedit propter mysterii obscuritatem ad quam perducunt haec principia, ut accidit in quaestionibus de gratia et libero arbitrio. Unde possumus dicere : id quod verum est in

regulis methodi a Cartesio formulatis, jam optime cognovit Angelicus.

Sic Summa Theologica est splendidissimum exemplum hujusce methodi syntheticae, in ordinanda scientia theologica : Primo de Dei exsistentia et natura, deinde de ejus attributis, tertio de tribus Personis, quarto de actionibus Dei ad extra disserit et sic de caeteris. In hac ordinatione sanctus Thomas valde superat, ut patet, Magistrum Sententiarum, qui de theologia morali quasi obiter tantum tractabat, agendo de fide, spe et caritate, occasione hujusce quaestionis : Si Christus habuit fidem, spem et caritatem, III, d. 23, et tractando de peccato in genere occasione quaestionis de peccato originali II, d. 35, sq.

Denique et praesertim notandum est quod Angelicus *egregie conjunxit analysim et synthesim, prout terminus analysis ascendentis ad principia et ad causas est principium synthesis descendentis*. Analysis enim, post philosophiam naturalem in ontologia, ascendit ad notiones *entis analogi, actus* et *potentiae*, nec non ad prima principia universalia rationis et entis, quae totam synthesim metaphysicae generalis illuminant. Postea mens in theologia naturali ascendit ad *Actum purum*, ad Ens supremum, in ultima analysi requisitum, cujus vera notio est quasi sol totius synthesis universalis, seu cognitionis omnium entium in quantum sunt entia[1].

Nullo modo apud sanctum Thomam invenitur hic methodi a priori abusus qui, ut apparet apud Spinozam, via mathematismi excludit considerationem causae efficientis et causae finalis, ac proinde ad rationalismum et pantheismum ducit, ac si omnia more geometrico deduci possent ex natura Dei[2]. *Per viam inventionis et analysis* ascendit sanctus Thomas sub lumine primorum rationis principiorum a rebus sensibilibus et a certissimis factis experientiae ad supremam et universalissimam causam quae, cum sit infinite perfecta et nullo modo creaturis indigeat, omnia liberrime creavit (Ia q. 19, a. 3). Deinde *per viam synthesis* sanctus Doctor de omnibus ex alto judicat, ut ipse dicit Ia q. 79, a. 9 : « *In via vero judicii*, per aeterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus ». Secundum hanc unionem analysis et synthesis, apud Angelicum, ut ostendit P. del Prado[3], suprema veritas philosophiae christianae, quae est terminus viae analyticae seu viae inventionis ascendentis et principium viae syntheticae judicii, est ista : *Deus est ipsum esse subsistens, Ego sum qui sum ;* aliis verbis : in solo Deo essentia et esse sunt idem (Ia q. 3, a. 4). Haec est clavis aurea totius aedificii, ab Angelico tali profunditate et firmitate principiorum constructi, ut teste Leone XIII in Encyclica *Aeterni Patris*, nemo melius fecit. Vitans simul nominalismum, qui objectivitatem metaphysicae negat eamque ad logicam reducit, et immoderatum Platonis realismum, qui immerito existimat universale exsistere formaliter a parte rei, sanctus Thomas optime distinxit logicam et

1. Cf. S. THOMAS in l. II *Post. Analyt.*, lect. XX et l. I, lect. XXIII et sqq. ; in *Metaphys.*, l. I, lect. 1 et sqq. ; l. IX, lect. 5 ; Ia IIae q. 112, a. 5 ; IIa IIae q. 9, a. 2 ; *Contra Gentes*, l. I, c. 3 et 9.

2. Cf. Leo MICHEL, O. P., *Le Système de Spinoza au point de vue de la logique formelle* (*Revue Thomiste*, janvier 1898).

3. *De Veritate fundamentali philosophiae christiniae*. Fribourg, Suisse, 1911.

metaphysicam, ens rationis et ens reale (Iª q. 85, a. 2, ad 2) ac perfecte ostendit quod, ante considerationem mentis nostrae, essentia cujuslibet entis finiti *non est* suum esse, et quod proinde in solo Deo essentia et esse sunt idem (Iª q. 3, a. 4). Hoc est culmen quinque viarum ad probandam Dei exsistentiam, est terminus viae inventionis ascendentis et principium viae syntheticae judicii ex altissima causa.

Quo magis per annos studuimus huic Summae Theologicae, eo magis pulchritudinem ejus structurae vidimus. Expositiones et demonstrationes sunt simplices et clarae, praesertim si comparantur commentariis in Sententias Petri Lombardi ; superfluae quaestiones vitantur ut sibi proposuerat Angelicus in Prologo ; item in quantum possibile est removentur repetitiones, quia semper tractantur res in genere antequam in speciali et non indiget sanctus Thomas lectorem suum remittere ad ea quae sunt infra dicenda. In hac simplicitate et claritate Angelicus valde superat, ut patet, non solum antecessores, sed etiam Scotum et Suarezium.

Perfectio ejus aedificii magna ex parte venit ex summa arte qua conficiuntur divisiones sive tractatuum, sive quaestionum, sive articulorum aut argumentorum, divisiones nempe non per accidens sed per se, secundum rationem formalem totius dividendi et per membra ad invicem vere opposita, ita ut sint divisiones adaequatae, cum subordinatis subdivisionibus, discrete tamen et non ad minutissima descendendo. Sic paulatim pervenit lumen principiorum usque ad ultimas conclusiones adhuc tamen universales, nam ad *singulare* non descendit scientia speculativa, quae sic ab ipsa experientia et a prudentia essentialiter distinguitur.

6. — Doctrina Sancti Thomae ex plenitudine contemplationis procedit.

His omnibus in fine addendum est quod Angelicus nunquam methodum propter ipsam dilexit, sed propter veritatem inveniendam et tradendam, praesertim propter veritatem divinam ad quam maxime attendit. E contrario, sicut plures venatores magis actionem venandi quam praedam diligunt, quidam magis prae oculis videntur habere modum veritatem demonstrandi, quam veritatem ipsam jam inventam, etiam quando de altissimis tractant, v. g. de valore infinito meritorum Christi aut de processionibus divinis. Haec est deformatio professionalis, quando theologus non est satis contemplativus ; tunc nimis discurrit et nimis ipsum discursum considerat.

Attamen hora studii attente consideranda est debita methodus, qua paulatim, habitu crescente, quasi inconscienter utimur, sicut pro musico accidit in usu citharae vel harpae. Sic progressive usus magis magisque facilis debitae methodi ad rectam cognitionem diversarum partium philosophiae et theologiae disponit et eo ipso ad veritatis contemplationem, ex qua fluit viva doctrina illuminans mentis oculos et corda. Angelicus

dicit quod doctrina et praedicatio debent « ex plenitudine contemplationis procedere » IIª IIªᵉ q. 188, a. 6. Ita erat dum docebat ipse. Sicut illi soli musici bene sua methodo utuntur, qui sub quadam inspiratione plene penetrant animam symphoniae canendae, ita sanctus Thomas quasi ex alto methodo scientifica utebatur, sub luce fidei vivae ac donis Spiritus sancti illustratae, quae lux omnia systemata et omnem scientiam studio humano acquisitam absolute transcendit. Sic solum sub isto supernaturali lumine theologia ad suum finem pervenit, et tunc in ea verificantur Concilii Vaticani verba : « Ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur... nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt ». In hac namque mortali vita « peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus et non per speciem ».

Ideoque sanctus Thomas, antequam dictaret, scriberet aut praedicaret, hanc orationem dicebat : « Creator ineffabilis, qui de thesauris sapientiae tuae tres Angelorum hierarchias designasti... atque universi partes elegantissime disposuisti ; tu, inquam, qui verus fons luminis et sapientiae diceris, atque supereminens principium : infundere digneris super intellectus mei tenebras tuae radium claritatis, duplices, in quibus natus sum, a me removens tenebras, peccatum scilicet et ignorantiam. Tu, qui linguas infantium facis disertas, linguam meam erudias, atque in labiis meis gratiam tuae benedictionis infunde. Da mihi intelligendi acumen, retinendi capacitatem, addiscendi modum et facilitatem, interpretandi subtilitatem, loquendi gratiam copiosam ; ingressum instruas, progressum dirigas, egressum compleas : Tu qui es verus Deus et homo, qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen. »

Exaudita est haec oratio ; in operibus enim sancti Doctoris supra logicam methodum apparet lumen donorum Spiritus Sancti nec non gratia gratis data « sermonis sapientiae », ut dicitur in encyclica S. S. Pii XI *Studiorum ducem*. Propterea in aliquo responsorio Officii Festi sancti Thomae legitur :

Stylus brevis, grata facundia,
celsa, clara, firma sententia.

Celsa, quia exprimit cognitionem ex altissimis causis ; *clara*, quia radicem quaestionis illuminat per summa principia ; *firma*, quia « assignat causam ob quam res est et non potest aliter se habere », secundum ipsam aristotelicam definitionem scientiae (*Post. Anal.*, l. I, c. 2). In stylo brevi *grata facundia* proveniebat ex viva et supernaturali contemplatione, qua cognoscebat sanctus Doctor non solum litteram sed spiritum Sacrae Scripturae. Ipse enim sciebat, quod ad tractandum praesertim de rebus divinis, non minus necessaria est oratio et contemplatio quam scientificus labor, et, quando difficultates inveniebat, orationem suam non minuebat ad magis laborandum, sed potius protrahebat. Hoc non minime interest ad renovationem spiritus studii theologici, ut studium istud sit vivum et

debitos fructus producat. In Encyclica *Studiorum ducem* ubi est sermo de contemplatione sancti Doctoris legitur : « Quae ut desuper impetraret, saepe omni cibo abstinere, saepe totas comprecando vigilare noctes, identidem ex ingenuae pietatis impetu ad Sacramenti augusti tabernaculum applicare caput, assidue vero ad Jesu Crucifixi imaginem oculos animumque dolenter convertere, confessus familiari suo, sancto Bonaventurae, ab eo maxime libro se, quantum sciret, didicisse ». Christus enim dixerat : « Verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt » Joan. VI, 64. Libri autem dant litteram, sed studium sine oratione et vita interiori non pervenit ad spiritum.

Si vero consideratur lumen divinae contemplationis ex qua procedit haec magna synthesis sancti Thomae, quisnam dicere posset : haec doctrina est immoderatus intellectualismus sine realitate et vita ?

Modo quidem intellectuali, ut oportet in scientia, et non secundum « sentimentalismi » placita, sanctus Thomas tractat de Deo, de nostra natura et gratia ; sed nunquam vitam nostram intellectualem separat ab influxu voluntatis aut etiam sensibilitatis ; optime enim ostendit mutuales omnium facultatum relationes. Dicit quidem (I[a] q. 82, a. 3) : « *Si intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur*... Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum, quam objectum voluntatis » ; ens est prius et universalius bono ; sic intellectus simpliciter est altior voluntate quam dirigit. Addit tamen sanctus Doctor : « *secundum quid* autem et per comparationem ad alterum *voluntas invenitur interdum altior intellectu*... (sic) *melior est amor Dei* (saltem in via) *quam Dei cognitio* » ; nam intellectus trahit ad se rem intellectam etiam sibi superiorem, dum ad eam trahitur voluntas. Sic caritas est altissima omnium virtutum (II[a] II[ae] q. 23, a. 6) et sanctus Thomas *in Matthaeum*, VII, 26 dicit : « Quidam audiunt ut sciant, et hi aedificant super intellectum (tantum et non super caritatem), et haec est aedificatio super arenam ».

Haec doctrina non est quidem immoderatus intellectualismus ; sed de his omnibus non oratorio modo loquitur sanctus Thomas, scientifice vero, ut ad scopum suum oportet, ad inquisitionem nempe non pulchritudinis delectantis ut in arte poetica, sed *veritatis*, sine qua nulla datur vera bonitas, nec vera pulchritudo.

In scientia proprie dicta abstrahit quidem sanctus Thomas a singulari, prout nihil « scibile » est nisi per modum abstractionis a materia singulari ; affirmat quidem : « *cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam* », sed statim addit : « pertinet tamen ad perfectionem ejus secundum *cognitionem practicam* »[1], scilicet prudentiae et doni consilii ; pertinet etiam ad experientiam sive externam, sive internam, quam certo non despexit Angelicus. Immo asserit quod justus potest habere per donum sapientiae « cognitionem quasi experimentalem »[2] Dei in seipso habitantis et salutis mysteriorum, secundum illud s. Pauli Rom. VIII, 16 : « Ipse enim Spiritus Sanctus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei » ; hoc testimonium reddit « per effectum amoris filialis quem Deus in nobis facit[1] ».

1. III[a] q. XI, a. 1, ad 3.
2. I dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3 ; I[a] q. 43, a. 3 ; II[a] II[ae] q. 45, a. 2.

Hanc experientiam mysticam habuit sanctus Doctor in alto gradu, et ea influebat quidem in constructionem ejus synthesis theologicae, sed quasi ex alto, confortando et illustrando fidem ejus. Scientia autem proprie dicta, sive philosophica sive theologica, studio acquisita, essentialiter distinguitur a qualibet individuali experientia etiam altissima et nonnisi circa universalia in praedicando, aut in essendo, aut in causando versatur[2].

Universale autem in praedicando fundamentaliter est in rebus singularibus et exprimit id quod in illis est necessarium et negative aeternum, scilicet verum non solum hic et nunc sed semper : τὸ τί ἦν εἶναι, quod quid erat esse (*Metaph.*, 1041, a. 27). Propterea sanctus Doctor dicit in Commentario suo in Posteriora Analytica, l. I, lect. 37 : « *Quantum ad id quod rationis est* (seu quantum ad scientiam), *universalia magis sunt entia quam particularia* (quia, ut ibidem dicitur, sunt incorruptibilia, dum particularia non perdurant). Quantum vero ad naturalem subsistentiam particularia sunt magis entia, quae dicuntur primae et principales substantiae ». Sic nullo modo realitas minuitur.

Unde merito in cognitione scientifica sanctus Thomas omnia reducit ad universalia principia, quae sunt fundamentales, necessariae et perpetuae leges non solum mentis sed entis, et entis sive naturalis sive etiam supernaturalis.

Sic methodus ejus magnum remedium affert defectibus philosophiae modernae, in qua paulatim evanuit distinctio inter sensus internos et intellectum, inter naturam et gratiam, et, sublato valore ontologico primorum principiorum rationis, nihil remanet firmum et stabile in ordine speculativo et a fortiori in ordine practico[3].

Secundum praedictam methodum constructa, Summa Theologica sancti Thomae, oppositos excessus rationalismi et fideismi superans, est opus simul vere scientificum et revelatione supernaturali semper illustratum, opus igitur vere classicum et perenne non quidem immoderati intellectualismi, sed « sacrae theologiae » ad statum verae scientiae, non obstante obscuritate fidei, perductae[4], ut sit nempe corpus doctrinale vere organicum, ut sit scientia vere una, subalternata scientiae Dei et beatorum, ac « velut quaedam impressio in nobis divinae scientiae »[5], omnia considerans sub ratione Dei, auctoris gratiae et ultimi finis.

1. S. THOMAS, *in Epist. ad Rom.*, VIII, 16.
2. I[a] q. 1, a. 2, ad 2 ; II[a] II[ae] q. 45, a. 2.
3. Hoc longius ostendimus in libris : « *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* » — « *Dieu, son existence et sa nature* ». Vide etiam P. T. RICHARD, O. P., *Introduction à l'étude et à l'enseignement de la scolastique.* 3[e] partie, c. IV, 2[a] ed — Trad. italiana apud Marietti Torino.
4. I[a] q. 1 a. 2.
5. I[a] q. 1, a. 3.

DE STUDII THEOLOGICI RELATIONE CUM VITA INTERIORI

Saepe nimis separatur studium a vita interiori, nec satis servatur pulcherrima gradatio quae in Regula S[ti] Benedicti, ch. 48, invenitur : « *lectio, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio* ». Sanctus Thomas qui primam suam formationem a benedictinis accepit, hanc mirabilem gradationem servavit in sua Summa Theologica ubi de vita contemplativa loquitur IIª IIae q. 180, a. 3.

Ex nimia autem separatione studii et orationis, plures sequuntur defectus : poena et difficultas, quae non raro in studio invenitur, non amplius consideratur ut salutaris poenitentia, nec satis ad Deum ordinatur ; sic venit quandoque fatigatio et fastidium absque ullo fructu religioso.

E contrario quandoque in studio invenitur naturalis delectatio, quae posset ad Deum ordinari, in spiritu fidei vivae, et quae non raro remanet quasi mere naturalis, fere sine ullo fructu pro anima religiosa.

Sanctus Thomas de duabus istis deviationibus loquitur in IIª IIae q. 166, agendo de virtute *studiositatis*, seu applicationis ad studium quae imperari debet a caritate, contra inordinatam curiositatem et contra pigritiam, ad studendum his quae oportet, quomodo, quando, ubi oportet, praesertim quonam spiritu et fine, ad ipsum Deum melius cognoscendum et ad animarum salutem.

Ad vitandos autem praedictos defectus ad invicem oppositos, bonum est in memoriam revocare quomodo *sanctificari potest studium nostrum intellectuale*, considerando prius id quod vita interior accipit a studio recte ordinato, et postea e converso id quod studium Sacrae Theologiae a vita interiori magis ac magis accipere potest. In unione harum duarum functionum nostrae vitae optime verificatur principium : « *Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere* » ; adest inter eas mutua causalitas et prioritas, quae vere mirabilis est.

Quid vita interior debeat studio.

Praesertim a studio theologiae vita interior praeservatur duobus gravibus defectibus *subjectivismi* in pietate, et *particularismi*.

Subjectivismus quoad pietatem saepe vocatur hodie « sentimentalismus », est quaedam affectatio amoris, absque vero et profundo amore Dei et animarum. Hic defectus provenit ex hoc quod in oratione praevalet naturalis inclinatio sensibilitatis nostrae, secundum uniuscujusque indolem. Praevalet quaedam emotio sensibilitatis, quae quandoque quodam lyrismo exprimitur, sed absque solido veritatis fundamento. Hodie plures psychologi increduli, ut Bergson in Gallia, putant quod mysticismus etiam catholicus provenit ex praevalentia alicujus nobilis emotionis quae ex subconscientia oriretur, quaeque postea in ideis et judiciis mysticorum exprimeretur. Sed semper remanet dubium de veritate reali horum judiciorum, quae sub pressione subconscientiae et affectus orta sunt.

E contrario vita nostra interior debet esse *in veritate divina fundata*. Hoc quidem jam habet ab ipsa fide infusa, in auctoritatem Dei revelantis innixa. Sed studium recte ordinatum valde juvat ad bene cognoscendum id in quo proprie consistunt in se veritates fidei, independenter a subjectivis dispositionibus nostris. Maxime quidem juvat studium ad rectam notionem efformandam de perfectionibus Dei, de ejus bonitate, amore, misericordia, justitia, nec non de virtutibus infusis de vera humilitate, religione, et caritate, absque admixtione emotionis non in veritate fundatae. Propterea sancta Theresia, ut ipsa ait in sua Vita ch. 13, dicit se multum accepisse a colloquio bonorum theologorum, ut a via veritatis in difficilibus angustiis non deviasset.

Studium nostrum recte ordinatum vitam interiorem liberat, non solum a subjectivismo, sed etiam a *particularismo*, qui provenit ex nimio influxu quarumdam idearum alicujus temporis aut regionis, quae post triginta annos jam obsoletae apparebunt. Quibusdam annis elapsis praevalebant ideae talis aut talis philosophi, quae jam non amplius placent ; ita est in omni generatione ; sunt successivae opiniones et admirationes, quae cum figura mundi transeunt, dum manent verba Dei, ex quibus justus vivere debet.

Sic vere studium bene ordinatum conservat vitae interiori debitam *objectivitatem* super omnes sensibilitatis deviationes, et *universalitatem* fundatam in eo quod *ubique et semper* docet Ecclesia. Itaque magis ac magis videmus quod *veritates altiores, profundiores et magis vitales* nihil aliud sunt quam *veritates elementares* Christianismi, dummodo profunde scrutentur et fiant objectum quotidianae meditationis et contemplationis. Ita sunt veritates quae enuntiantur in Oratione dominica, item in prima catechismi linea : « Ad quid creatus es ? Ad Deum cognoscendum, diligendum, eo serviendum et sic ad vitam aeternam obtinendam ». Ita pariter magis ac magis apparet veritas fundamentalis totius Christianismi : *Sic Deus dilexit mundum ut Filium unigenitum daret.*

Est res maximi momenti ex his veritatibus profunde vivere, absque ulla deviatione subjectivismi, sentimentalismi et particularismi alicujus temporis aut regionis. In hoc autem, vita nostra interior plura accipit a bono studio ; et hic est *optimus fructus* poenitentiae quae in arduitate studii invenitur, ac fructus multo pretiosior quam naturalis delectatio, quae potest esse in intellectuali labore non satis sanctificato aut ad Deum ordinato. In studio diligenti a caritate imperato, excellenter verificatur commune effatum : si radices scientiae sunt amarae, fructus ejus dulciores sunt et optimi. Hic agitur non de scientia quae *inflat*, sed de ea quae sub influxu caritatis et virtutis studiositatis *vere aedificat.*

Vita interior ergo a pluribus deviationibus praeservatur a studio,

ut remaneat *objectiva*, et vere fundata in doctrina ubique et semper tradita. Sed est e converso influxus vitae interioris in Sacrae Theologiae studium.

Quid studium theologiae vitae interiori debeat.

Non raro studium istud sine vita remanet, sive in parte positiva, sive in parte speculativa et abstracta. Quandoque in eo *deest* altus spiritus et *influxus virtutum theologicarum* et donorum intellectus ac sapientiae. Proinde sapientia theologica non satis est quandoque haec « *sapida scientia* » de qua loquitur sanctus Thomas in prima quaestione Summae theologicae.

Non raro mens nostra nimis sistit in ipsis *formulis dogmaticis*, in earum analysi conceptuali, in conclusionibus deductis, et *non satis* per has formulas *usque ad mysterium fidei penetrat*, ad illud spiritualiter gustandum et ex eo vivendum.

Hic dicere convenit quod plures sancti, qui non potuerunt tanta studia sicut et nos facere, *profundius haec fidei mysteria penetraverunt*. Ita sanctus Franciscus Assisii, sancta Catharina Senensis, sanctus Benedictus Joseph Labre et multi alii, qui certe non fecerunt modo abstracto et speculativo analysim conceptualem dogmatum Incarnationis, Redemptionis, Eucharistiae, nec conclusiones theologicas a nobis notas deduxerunt, et qui tamen profundius ex his mysteriis cum sancto realismo vitam abundanter sumpserunt.

Per formulas ad ipsam realitatem divinam in caligine fidei vitaliter pervenerunt. Ut dicit sanctus Thomas IIª IIªᵉ q. I, a. 2, ad 2ᵐ : « Actus credentis non terminatur *ad enuntiabile*, sed *ad rem* » ad mysterium revelatum.

Etiam absque magna gratia contemplationis, plures optimi christiani, per viam humilitatis et abnegationis, in profunditate horum mysteriorum suo modo penetrant.

Et si hoc verificatur in his optimis fidelibus, a fortiori verificari debet in religioso et in sacerdote, qui altitudinem vocationis suae vere intellexit. Quotidie sacerdos sanctum sacrificium celebrare debet cum fide firmiori, cum spe vividiori, et ardentiori caritate, ita ut ejus communio eucharistica sit fere quotidie substantialiter ferventior, et non solum conservet sed magis ac magis caritatem ejus *augeat*.

Dicit optime sanctus Thomas in Ep. ad Hebr. X, 25 . « Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum *magis intenditur*. Contrarium est de motu violento (v. g. lapidis sursum projecti) Gratia autem inclinat in modum naturae. Ergo (sicut motus naturalis lapidis cadentis semper est velocior) ita *illi qui sunt gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere* », quia quanto plus accedunt ad Deum, plus ab eo alliciuntur seu trahuntur, sicut lapis trahitur a centro terrae

Si ita quotidie augeretur vita nostra interior, felicissimum influxum haberet in studium nostrum, quod de die in diem vividius fieret.

Sic studium et vita orationis ad invicem sunt causae in pulchra harmonia.

Quisnam est fructus hujusce mutui influxus ?

Quando sacerdos magnam et solidam vitam interiorem habet, ejus *theologia semper fit vividior*. Et postquam hic theologus descenderit a fide ad theologiam in particularibus quaestionibus addiscendam, desiderat ad fontem redire, scilicet ascendere a theologia sic in particularibus cognita ad altum fidei culmen. Theologus est sicut homo qui natus est in monte, v. g. in Mont-Cassino, et postea descendit in valle ad ejus particularia exacte cognoscenda ; denique hic homo vult ad montem suum excelsum redire, ad contemplandam ex alto totam vallem uno solo intuitu.

Sunt homines qui magis diligunt planitiem, alii vero magis diligunt montes ; « *mirabilis Deus in altis suis* ». Ps. 92, 2.

Ita bonus theologus debet quotidie aerem montium respirare et semetipsum profunde nutrire ex Symbolo Apostolorum, et in fine missae ex Prologo Evangelii sec. Joannem, qui est velut synthesis totius revelationis christianae. Quotidie pariter altius vivere debet ex oratione dominica, ex beatitudinibus evangelicis et ex toto Sermone in monte, qui est velut synthesis totius ethicae christianae in sua mirabili elevatione.

Quando anima sacerdotalis est, ut oportet, anima orationis, tunc ex sua vita interiori inclinatur ad inquirendum in theologia tum dogmatica tum moralis *id quod vividius et fecundius est*. Tunc enim sub influxu donorum intelligentiae et sapientiae fides fit magis penetrans et sapida.

Tunc in doctrina christiana apparent *pulcherrima subobscura*, seu luminum et umbrarum harmoniae, quae, ut clarum-obscurum in pictura, captivant intellectum et sunt objectum contemplationis sanctorum.

V. g. paulatim omnes magnae quaestiones de gratia reducuntur ad haec duo principia : ex una parte « *Deus impossibilia non jubet*, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis » ut dicit Augustinus a C. Tridentino (Denz. 804) citatus contra protestantes. Ex alia autem parte, contra pelagianos et semipelagianos, « *Quis te discernit ? quid habes quod non accepisti* » I Cor. IV, 7, seu, ut ait sanctus Thomas : Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, nullus esset alio *melior*, si non magis diligeretur a Deo (ex Iª q. 20, a. 3).

Haec duo principia seorsim sumpta sunt clara et certissima, eorum vero intima conciliatio valde est obscura, obscuritate superiori quae ex nimia luce provenit. Ad videndam hanc intimam conciliationem, oporteret videre quomodo intime in eminentia Deitatis conciliantur infinita Justitia, infinita Misericordia, et suprema Libertas.

Item, est aliud exemplum, cum progressu vitae interioris, magis ac magis apparet altitudo tractatus de Incarnatione redemptiva, et speciatim *motivi Incarnationis Filii Dei*, « *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et homo factus est* ».

Eodem modo, sub influxu vitae orationis, vividior apparet tractatus de Eucharistia, et inter varias opiniones de essentia sacrificii Missae, magis ac magis eminet Concilii Tridentini doctrina (Denz. 940) : « *Una eademque est hostia, idem nunc offerens* sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa ». Christus magis ac magis apparet ut *principalis sacerdos, semper vivens ad interpellandum pro nobis*, speciatim in missa cujus valor proinde est infinitus. Sic paulatim inveniuntur in Conciliis pretiosissimi lapides adamantini, et pariter in Summa Theologiae progressive manifestantur summa capita, seu articuli altiores, qui sunt velut montes altiores quibus tota montium catena illustratur.

Si vere in spiritu fidei, orationis et poenitentiae, mens nostra sic applicaretur studio theologiae, tunc in nobis verificarentur haec sancti Thomae verba (IIa IIae 188, 6) : « *Ex plenitudine contemplationis derivari debet doctrina et praedicatio* » aliquatenus sicut, post Pentecosten, apostolorum praedicatio.

Theologia, sic intellecta, est magni momenti pro animarum ministerio. Ipsa profunde format spiritum ad sane judicandum secundum mentem Christi et Ecclesiae, ad exhortandas animas ad perfectionem secundum vera principia, v. g. ad ostendendum quod juxta supremum praeceptum : « *Diliges Deum tuum ex toto corde tuo...* » omnes christiani tendere debent ad caritatis perfectionem, unusquisque tamen secundum modum conditionis suae.

Et non possumus ad hanc plenam perfectionem vitae christianae pervenire nisi profunde vivamus ex mysteriis Incarnationis redemptivae et Eucharistiae, nisi ea penetremus et gustemus per fidem donis intellectus et sapientiae illustratam. Ad hoc quidem valde subservit theologiae studium, dummodo recte ordinetur, non ad satisfactionem nostram, sed ad Deum magis cognoscendum et ad salutem animarum.

Sic magis ac magis verificari possunt in nobis haec pulchra verba Concilii Vaticani (Denz. 1796), quae velut definitionem Sacrae Theologiae continent : « *Ratio fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo...* »

Studium sacrae theologiae, quandoque difficile, arduum, sed fructuosum, sic mentes nostras disponit ad lumen contemplationis et vitae quod est quasi introductio et quaedam *vitae aeternae inchoatio*.

PROLOGUS SUMMAE THEOLOGIAE

In hoc Prologo sanctus Thomas intentionem suam exprimit, scil. : ea quae ad religionem christianam pertinent, eo modo tradere secundum quod congruit *ad eruditionem incipientium*, quia Doctor catholicus debitor est omnibus etiam parvulis.

Sed ex explicatione hujusce propositi constat hoc opus convenire novitiis, non quia solum de elementis tractaret, sed quia in eo omnes quaestiones traduntur *secundum ordinem disciplinae*, et non secundum occasionem disputandi, et cum multis quaestionibus inutilibus ac repetitionibus ut in pluribus operibus antecessorum. Sacra Scriptura continet ordinem caritatis seu omnium affectuum sub amore Dei, inquirendus est insuper ordo logicus ipsius corporis doctrinae christianae.

Unde Summa sancti Thomae non est in sua intentione opus solum elementare, nam, ut notat Cajetanus, omnes theologales difficultates ex propriis hic distincte tractantur. Jam in hoc prologo, sanctus Thomas apparet ut magnus classicus sacrae Theologiae, propter suam simplicitatem superiorem quae est velut explicatio sensus communis et sensus christiani. Haec simplicitas valde differt a complicatione expositionis Scoti.

Ut videbimus in principio quaestionis IIae, ordo hujusce operis est didacticus et stricte theologicus. Longe melius sanctus Thomas disposuit quaestiones quam Magister sententiarum aut quam Alexander Halensis, et hoc non solum in genere, sed in particulari. In Summa Doctoris angelici, omnes quaestiones considerantur per respectum ad Deum, objectum proprium theologiae, potius quam per respectum ad hominem et libertatem ejus. Haec conceptio vocari potest igitur theocentrismus, et non anthropocentrismus, ut est psychologismus multorum modernorum.

Quaestio Iª. — De Sacra Doctrina, qualis sit et ad quae se extendit.

Haec quaestio divisa in decem articulos, tractat: — 1° *de necessitate* doctrinae sacrae, est quaestio an sit; — 2° *de natura* hujusce doctrinae sacrae, in tres articulos: utrum sit scientia; scientia una; scientia speculativa an practica; — 3° de ejus *excellentia* per respectum ad alias scientias, in art. 5 et 6; — 4° de ejus *subjecto* vel objecto proprio; — 5° de ejus *methodo*, utrum sit argumentativa, ubi agitur in generali de locis theologicis tum intrinsecis, tum extrinsecis; nec non de usu metaphorae et denique de usu theologico Sacrae Scripturae.

Quoad dispositionem horum articulorum, objici posset quod sanctus Thomas debuisset tractare *de subjecto* vel *objecto* sacrae Doctrinae, antequam de ejus natura et excellentia, quia natura scientiae dependet ab objecto. Ad hoc respondendum est quod jam ab initio hujusce quaestionis supponit definitionem nominalem doctrinae sacrae, in qua saltem in confuso enuntiatur ejus objectum, et postea paulatim ac methodice transit a definitione nominali ad definitionem realem ac scientificam, quae perficitur in art. 7° ubi explicite sermo est de subjecto proprio hujusce scientiae.

Quoad definitionem nominalem, seu quoad sensum hujusce expressionis « *sacra doctrina* » est controversia. Quid per haec verba intelligat sanctus Doctor : an fidem? an theologiam? an doctrinam sacram in communi prout abstrahit a fide et a theologia. Cajetanus et plures alii hoc ultimum tenent; sed Joannes a sancto Thoma, Sylvius et alii contendunt sanctum Thomam hic intelligere theologiam proprie dictam. Haec secunda responsio videtur vera, quamvis enim in art. 1° agatur potius de sacra doctrina in communi; ab articulo 2 jam est sermo proprie de scientia sacra prout distinguitur a fide. Paulatim sanctus Thomas transit a notione confusa ad distinctam.

Art. I. — Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Cf. etiam in I l. C. Gentes, c. 4 et 6.

Status quaestionis: Necessitas dicitur multipliciter, scilicet: necessitas *a*) absoluta ; *b*) hypothetica, quae est aut physica aut moralis.

Agitur de necessitate hypothetica, ad finem consequendum : non vero de necessitate absoluta quae sumitur ex ipsa natura rei etiam independenter a fine consequendo, ut necesse est quod homo sit animal rationale.

Notandum est quod necessitas ad finem est duplex : una dicitur *ad esse simpliciter*, est *necessita physica*, v. g. cibi ad servandam vitam corporis; altera dicitur *ad bene esse*, est *necessitas moralis*; v. g. equi ad longum iter faciendum, alioquin nempe esset magna difficultas, non tamen physica impossibilitas.

Difficultates initio positae ad modum status quaestionis, sunt illae quae postea sub alia forma propositae sunt a positivistis et a rationalistis; scil. 1° Homo non debet conari ad ea quae sunt supra rationem, ita positivistae agnostici. 2° jam quaedam pars philosophiae tractat de Deo; ita plures rationalistae, qui volunt theologiam ad philosophiam reducere, et proponunt interpretationem mere naturalem mysteriorum fidei, ut Spinoza et postea Hégel.

In corpore articuli sunt duae conclusiones quae sic breviter exprimi possunt.

1° *Revelatio divina veritatum supernaturalium est hypothetice necessaria sed simpliciter seu physice.*

2° *Revelatio quarumdam veritatum naturalium ad religionem pertinentium fuit hypothetice necessaria ad bene esse seu moraliter.*

1ª *Conclusio* sic probatur : (in corpore articuli, sicut saepe sanctus Thomas incipit a minori) Necessaria est praecognitio finis hominibus qui debent ad eum ordinare intentiones et actiones suas.

Atqui secundum Revelationem homines ordinati sunt ad finem supernaturalem.

Ergo necessaria est hominibus praecognitio finis supernaturalis per revelationem divinam.

Agitur ut patet de necessitate hypothetica, sed simpliciter seu physica, quia nihil volitum nisi praecognitum. Medium demonstrativum est : praecognitio finis.

In hoc argumento major est rationis; minor est revelata, sec. illud Isaiae 64, 4 : « Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te ». Item I Cor., 2, 10 : « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum ; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei ». Unde Concilium Vaticanum (Denz. 1786), dicit revelationem divinam esse necessariam, « quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant ». — Item canones ejusdem Concilii Denz. 1807-1808. In hoc Concilio declaratur etiam quod mysteria fidei superant etiam vires naturales intellectus creati, scilicet etiam angelici (Denz. 1796).

2ª *Conclusio* est *de necessitate morali* revelationis quarumdam veritatum ordinis naturalis quae ad religionem pertinent, ut sunt existentia Dei auctoris naturae, ejus Providentia universalis etiam ad minima descendens, creatio ex nihilo, immortalitas personalis animae humanae.

Sanctus Thomas dat rationem, alioquin nempe, ut dicit, hae veritates a paucis cognoscerentur, et nonnisi post longum tempus, et cum admixtione multorum errorum.

Haec ratio evolvitur in l. I C. Gentes, c. 4 ; et solemniter expressa est postea in Concilio Vaticano (Denz. 1796) : « Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione *ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore* cognosci possint ».

Hoc confirmatur per historiam philosophiae, prout graeci qui speciatim ad speculationem apti erant, post longum speculationis tempus non potuerunt pervenire ad notionem explicitam creationis ex nihilo, et plus minusve dubia semper habuerunt circa extensionem universalem Providentiae ac circa immortalitatem personalem animae. In hoc apparet quam maxime Revelatio, jam quidem a prima linea libri Geneseos ubi est sermo de creatione, valde confirmat ex alto certitudinem philosophiae, ut constat in philosophia christiana quae praesertim quoad duo valde superat philosophiam altiorum philosophorum graecorum, Platonis et Aristotelis, id est quoad firmam certitudinem circa liberrimam creationem ex nihilo et circa immortalitatem personalem animae. Sic multo altius speculatio philosophica sub directione fidei pervenit apud magnos philosophos christianos.

Alia confirmatio habetur ex historia philosophiae modernae, speciatim agnosticismi sive positivistarum sive idealistarum. Tertia confirmatio invenitur in historia religionum, earumque fluctuationum circa magna problemata de Deo et de anima.

In corpore primi articuli nondum agitur de scientia theologica, sed de doctrina sacra prout abstrahit a fide et a theologia, et etiam est sermo de fide, prout fides et non theologia est ad salutem necessaria. Theologia ut scientia non est enim necessaria cuilibet fideli, sed Ecclesiae collective sumptae, saltem de lege ordinaria, prout Ecclesia docens debet labore etiam humano officium suum explere, ad rationaliter defendenda ea quae sunt fidei contra objectiones adversariorum.

In responsione *ad 2um* jam est sermo de theologia prout distinguitur a fide, et dicitur : nihil prohibet quod theologia tractet sub altiori lumine divinae revelationis de veritatibus de quibus jam tractat philosophia sub naturali lumine rationis.

Ratio est quia *diversa ratio cognoscibilis* diversitatem scientiarum *inducit*. Haec enim diversitas scientiarum dependet non ab objecto materiali, sed ab *objecto formali earum*, prout cognoscibile est sub diverso lumine. Sic astronomus et geologus diversimode demonstrant rotunditatem terrae, unus modo mathematico, alter modo physico. Sic scientiae distinguuntur secundum diversos abstractionis gradus.

Scotus, ut notat Cajetanus, impugnat hunc primum articulum prout non eodem modo concipit distinctionem inter naturam nostram et gratiam. Pro Scoto natura nostrae animae jam *positive ordinatur* ad visionem

beatificam[1], quam appetitu naturali innato desideraret, quamvis non possit ad eam pervenire sine indebito Dei auxilio, quod pendet a liberrimo Dei placito. De hac difficultate cf. infra qu. 12 ; ubi ostendendum est quod appetitus innatus visionis beatificae deberet esse *efficax*, alioquin Deus ut auctor naturae dedisset inclinationem naturalem ad finem ad quem ut auctor naturae perducere non posset, et sic ordo agentium non corresponderet ordini finium. Haec theoria Scoti convenit cum ejus doctrina de ente quod univoce convenit Deo et creaturae, sic non satis servatur distantia infinita inter naturam divinam et naturam creatam, ut videbimus infra q. 13.

Concil. Vaticanum loquitur secundum terminologiam sancti Thomae dum dicit (Denz. 1795 sq.) : « Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, *duplicem esse ordinem cognitionis* non solum *principio*, sed etiam *objecto* etiam distinctum ; *principio* quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus ; *objecto* autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus innotescere non possunt... *Divina enim mysteria suapte natura* (et non dicitur secundum liberum Dei decretum) *intellectum creatum sic excedunt*, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant. »

ART. II. — **Utrum sacra doctrina sit scientia.**

St. quaestionis : Ex hoc titulo apparet quod agitur nunc non solum de sacra doctrina in communi prout abstrahit a fide et a theologia, sed de scientia theologica.

Difficultas est, quia omnis scientia procedit ex principiis per se notis et evidentibus, dum sacra theologia procedit ex principiis fidei, quae sunt obscura et non ab omnibus admittuntur. Insuper scientia non est de singularibus sed de universalibus, dum sacra doctrina tractat de singularibus, scil. de Christo, de Apostolis, etiam de Patriarchis et Prophetis.

Responsio tamen sancti Thomae est : *Sacra doctrina, id est sacra theologia, est scientia*, sed *scientia subalternata superiori scientiae Dei et beatorum.*

1° Probatur quod *est scientia* in arg. sed contra ex auctoritate Augustini dicentis : « Huic scientiae attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur[2] ». In hac definitione descriptiva ex effectibus jam quodammodo distinguuntur diversae functiones theologiae, nam ut theologia est apologetica quodammodo per eam

1. Juxta Scotum si anima seipsam intuitive videret, in seipsa conspiceret hanc positivam ordinationem ad visionem Dei immediatam. Cf. *Scotum* in I qu. *Prologi Primi Sententiarum.*

2. *De Trinitate*, l. XIV, c. 1.

fides saluberrima gignitur, postea per expositionem theologicam doctrinae sacrae fides nutritur, defenditur contra negantes, et roboratur etiam prout diversa puncta fidei ordinantur in corpore doctrinali tanquam lapides pretiosi quorum valor magis ac magis ex isto ordine apparet.

Attamen remanet difficultas si volumus dicere quod theologia est scientia non solum late sed proprie dicta ; scientia enim proprie dicta est cognitio certa veritatis per demonstrationem deducta ex principiis veris et omnino certis ; insuper certitudo scientiarum fundatur in evidentia principiorum, et e contrario principia sacrae theologiae non sunt evidentia.

2° Ad solutionem hujusce difficultatis, sanctus Thomas ponit secundam partem conclusionis : scil. theologia est *scientia subalternata superiori scientiae Dei et beatorum.*

Hoc sic probatur :

Scientia subalternata procedit *ex principiis notis lumine superioris scientiae,* sicut perspectiva (optica) ex principiis notificatis per geometriam. Atqui sacra theologia procedit ex principiis traditis a Deo per revelationem. Ergo sacra theologia est scientia subalternata scientiae Dei et beatorum.

Dicitur « et beatorum », prout beati essentiam Dei vident, quamvis finito modo, ut infra dicetur, q. 12.

Sic ad 1m solvitur difficultas initio posita ; scil. principia cujuslibet scientiae vel sunt nota per se (sic scientia non est subalternata), vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae. Unde etiam conclusiones scientiae subalternatae resolvuntur in principia per se nota, sed mediante scientia subalternante.

1um Corollarium : *Principia scientiae subalternatae possunt dupliciter cognosci, aut per fidem* et sine evidentia *aut per scientiam superiorem jam habitam* et tunc cum evidentia.

Sic opticus, si non est geometra, *credit* principia tradita a geometria, et tunc in eo optica est vera scientia subalternata, sed *in statu imperfecto ;* si postea hic opticus fit geometra, tunc in eo optica erit, non solum vera scientia subalternata, sed *in statu perfecto.* Pariter musicus credit principia sibi tradita ab arithmetico, si ipse non scit arithmeticam ; sed potest eam scire.

Eodem modo theologus viator *credit* principia sibi tradita a Deo revelante, et per Ecclesiam proposita, sic theologia in eo est vera scientia subalternata, sed *in statu imperfecto ;* dum autem hic theologus postea fit beatus seu comprehensor, tunc non amplius credit sed videt principia sibi tradita a Deo per visionem beatificam, seu in Verbo, et adhuc potest extra Verbum uti sua theologia discursiva, quae tunc est non solum vera scientia subalternata, sed *in statu perfecto.* Sic adveniente visione beatifica evacuatur fides, non vero evacuatur theologia.

In conclusione sancti Thomae agitur de sacra theologia secundum se, quae potest esse vel in theologo viatore, vel in theologo beato seu comprehensore.

2um Corollarium : *Idem habitus theologiae* qui nunc est in theologo viatore *remanebit in patria ;* sicut eadem optica remanet dum opticus fit geometra. Ita Christus jam in terris habuit, praeter visionem beatificam, scientiam acquisitam.

3um Corollarium : Ergo *vera scientia quoad substantiam* quandoque est *imperfecta scientia* quoad *statum.* Sic in theologo viatore, theologia est *vera scientia* quoad substantiam, (et non opinio, nec fides) quia conclusiones ejus possunt resolvi in principia evidentia. Si vero de facto nondum fiat resolutio in evidentiam actualem, hoc non est *per se* propter defectum hujusce scientiae, sed quasi *per accidens* propter defectum subjecti scientis ; sicut in optico qui non sciret geometriam. Unde theologia viatoris est *vera scientia* sed *in statu imperfecto.*

Aliis verbis : scientia *imperfecta,* non ratione sui, sed ratione status initialis, non est extra latitudinem scientiae, quia secundum se conclusiones ejus resolvi possunt in principia. Opticus qui non est geometra non immerito putat se habere scientiam et non opinionem.

Notandum est quod haec distinctio inter scientiae essentiam et ejus statum, applicatur fere similiter in multis aliis problematibus, et fundamentum certissimum habet.

Etenim jam puer vel etiam infans est verus homo quoad essentiam sed in statu imperfecto ; pariter virtutes morales acquisitae in peccatore possunt esse verae virtutes, sed in statu imperfecto dispositionis ; sic vera temperantia acquisita differt a temperantia avari, quamvis nondum sit in statu perfecto virtutis difficile nobilis, sed in statu imperfecto dispositionis facile mobilis.

Item *philosophia christiana,* ut erat in sancto Thoma, non specifice differt scil. ex parte objecti formalis, a philosophia quae erat in Aristotele, sed in Aristotele erat in statu imperfecto, in sancto Thoma in statu perfecto; sic Aristoteles nondum pervenerat ad notionem explicitam creationis ex nihilo, nec ad notionem Providentiae quae ad singularia etiam infima se extendit, nec ad firmam certitudinem de immortalitate personali animae. Ejus penetratio philosophica nondum ad tantam altitudinem pervenit. Hodie quidam vellent reducere Philosophiam christianam ad Apologeticam christianismi, quae est functio rationalis sacrae theologiae; revera philosophia christiana ut erat in sancto Thoma *non specifice* distinguebatur a philosophia aristotelica, *sed ratione status,* prout confortabatur ex alto per revelationem divinam, tanquam per stellam rectricem, et propter istam positivam confortationem et perfectionem ex ea resultantem dicitur christiana.

Solvuntur objectiones.

Durandus, Scotus et Aureolus, objecerunt contra conclusionem Thomae, hae objectiones examinantur a Cajetano.

1° *Juxta Aureolum* cum theologus non habeat evidentiam veritatis conclusionum, theologia est scientia consequentiarum seu illationum logica-

rum, non vero conclusionum ipsarum, seu rerum. Aliis verbis esset solum bona applicatio logicae ad res fidei.

Resp. cum Cajetano: ex hoc sequitur quod theologia est scientia in statu imperfecto, non vero quod non sit scientia. Theologus non solum est logicus applicans logicam ad res fidei, sed debet esse metaphysicus, et plusquam metaphysicus sed proprie theologus, agendo non solum de ente rationis, nec solum de ente in quantum est ens, sed de mysterio vitae Dei.

2ª *objectio :* scientia subalternans dicit *propter quid* vera sunt principia scientiae subalternatae ; atqui non assignatur *propter quid* seu quare vera sunt principia fidei.

Resp. Hoc propter quid non videtur quidem a viatoribus, sed est. Sic est quaedam ratio propterquam Deus est trinus, est trinus ratione sui; item est quaedam ratio liberi decreti Incarnationis redemptivae.

3ª *objectio :* scientia subalternata habet objectum distinctum ab objecto scientiae subalternantis, ut optica per respectum ad geometriam ; atqui theologia habet idem objectum ac visio beatifica.

Resp. a Cajetano nº XIII. Theologia habet idem objectum *ut res est*, concedo, *ut objectum est*, nego, nam visio beatifica est de Deo clare viso, dum theologia est de Deo revelato, abstrahendo a claritate et ab obumbratione. Si vero insuper scientia subalternans habeat objectum limitatum, ut geometria, scientia subalternata, ut optica, habet objectum distinctum etiam ut res.

Haec distinctio inter objectum *ut res est* et objectum *ut objectum est*, est magni momenti ; sic *Deus*, quamvis sit simplicissimus ut res est, *est objectum plurium habituum specifice distinctorum*, scil. luminis gloriae, fidei infusae, donorum intellectus et sapientiae, sacrae theologiae discursivae (sive sit in beatis, sive in viatoribus) et theologiae naturalis. Et hi diversi habitus remanent specifice distincti ratione *objecti*, non ut res est, sed ut objectum est. Pariter homo est objectum materiale diversarum scientiarum, scil. biologiae, psychologiae, metaphysicae, et etiam theologiae.

Ad 2um articuli. Sanctus Thomas notat quare sacra theologia possit esse *de singularibus*, quamvis scientia sit de universalibus. Revera tractat de eis v. g. de gestis Abrahae, Isaac et Jacob, non tanquam de objecto principali, sed tanquam de exemplis et ad declarandam auctoritatem illorum per quos ad nos venit divina revelatio. — Dum vero tractat de Christo, considerat in eo quid sit Incarnatio redemptiva, sicut physica vel astronomia tractat de sole considerando influxum ejus in systemate solari.

* * *

1um dubium : An sufficiat ad veram theologiam cognitio rerum supernaturalium habita, non per fidem infusam, sed per fidem humanam acquisitam, quae est in haeretico formali. Aliis verbis : *an fides infusa sit ad theologiam necessaria*, ita ut fide infusa amissa per haeresim, amitteretur theologia.

Vasquez respondet : ad theologiam sufficit fides acquisita, 1º quia theologia remanet in theologo haeretico, 2º quia theologia est habitus naturalis acquisitus, ergo non necessario dependet ab aliquo habitu infuso ; sufficit quod principia fidei sint credita quacumque fide.

Joannes a sancto Thoma e contrario merito respondet : Opposita sententia omnino tenenda est, et est communis inter auctores praesertim inter thomistas.

Hoc deducitur ex textu sancti Thomae qui dicit art. 5º comparando certitudinem scientiae theologicae cum aliis : « *haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest* » et in art. 4º ostendit quod ratio formalis theologiae sumitur ex lumine divino.

Atqui fides acquisita haeretici formalis est incerta, quia credit ex proprio judicio et propria voluntate ea quae sibi placent, et rejicit alia revelata, sic rejicit motivum formale fidei infusae, scil. auctoritatem Dei revelantis circa omnia revelata. Ea quae conservat tenet propter motivum humanum. Unde fides haeretici formalis est opinio quaedam, ex qua non possunt deduci conclusiones certae (cf. IIª IIae q. 5, a. 3).

Unde in theologo qui fit formaliter haereticus remanent quidem *materialiter* multae ideae circa res fidei, sed non amplius existit *nexus formalis* harum idearum, et in conclusionibus verbum *est* affirmatur *opinative* tantum et *non certo*. Unde non remanet in eo scientia theologica, sed quasi cadaver hujusce scientiae. Scientia enim est habitus seu *qualitas simplex*, simul cum subordinatione idearum, haec autem qualitas simplex specificatur ab objecto formali, in casu a Deo sub revelatione virtuali cognito ; unde rejecta revelatione divina per haeresim formalem, non remanet haec qualitas simplex, scil. habitus theologicus, sed solum notiones quae instabiliter uniuntur sub quadam instabili opinione ex proprio judicio et propria voluntate haeretici. Ita corpus humanum, recedente anima, non est amplius verum corpus humanum, deest nexus formalis partium, non remanet nisi cadaver in via corruptionis seu desaggregationis. Habitus sacrae theologiae importat spiritum theologicum et hic spiritus non remanet in haeretico, v. g. in Luthero aut Calvino.

Ad Vasquez respondendum est quod theologia, cum sit acquisita et non infusa, est *formaliter naturalis*, radicaliter tamen est *supernaturalis*, prout radix ejus est fides infusa, ut infra dicetur. Nec potest esse scientia subalternata in intellectu ejus qui non est certus de existentia scientiae subalternatis, nec in intellectu ejus qui accipit ex scientia subalternate id quod sibi placet et non alia, ut v. g. in optico qui acciperet ex geometrica ea sola quae sibi placent, quia acciperet ea non propter motivum scientificum sed estheticum.

* * *

Aliud dubium. *De quibusnam conclusionibus theologicis agitur in praesenti articulo ?*

Resp. Principaliter agitur *de conclusionibus proprie dictis*, quae scil. inferuntur per discursum non solum explicativum, sed *objective illativum*.

et quae constituunt ***novam veritatem*** **deductam** ac distinctam a duabus veritatibus enuntiatis in praemissis, id est novam veritatem non formaliter sed solum virtualiter revelatam.

Notandum est quod sic possunt esse plures veritates distinctae de eadem re, etiam de eadem realitate divina ; quia, quamvis Deus sit simplicissimus ut *res est*, tamen potest esse *objectum* diversorum habituum et etiam a fortiori diversorum judiciorum seu veritatum in eadem scientia. Sic enuntiantur tres veritates distinctae in sequentibus syllogismis :

Omne ens intelligens est liberum.	Esse sequitur personam.
Atqui Deus est intelligens.	Atqui in Christo est unica persona.
Ergo Deus est liber.	Ergo in Christo est unum esse.
Cf. Ia, q. 19, a. 10.	Cf. IIIa, q. 17, a. 2.

Sunt exempla discursus objective illativi, quo pervenimus ad novam veritatem ; dicere enim « Deus est intelligens » et « Deus est liber » est enuntiare duas veritates distinctas, duo judicia vera (verum est formaliter in mente), quamvis de eadem re divina. Alioquin oporteret dicere cum nominalistis quod nomina divina, v. g. justitia et misericordia, sunt synonyma cf. Ia, q. 13, a. 4. Hoc non satis animadvertit P. Marin Sola in sua nova theoria de evolutione dogmatis[1] ut infra dicetur.

E contra *conclusio theologica improprie dicta*, quae habetur per discursum explicativum non est nova veritas, sed veritas jam revelata et nunc *magis explicite* proposita ; ut infallibilitas Summi Pontificis ex cathedra loquentis est eadem veritas ac illa quae revelata est a Christo dum dixit : « Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam et portae inferi non praevalebunt adversus eam ». Matth. XVI, 28. — In discursu explicativo potest esse quaedam illatio sed solum subjective, quoad nos, non objective quoad se, sic non pervenimus ad novam veritatem, sed ad novam expressionem magis explicitam veritatis jam formaliter implicite revelatae.

E contrario in discursu objective illativo, pervenimus ad novam veritatem quae non est revelata formaliter, sed solum virtualiter, et quae est formaliter deducta ex revelatis : v. g. est unum esse in Christo. In hoc apparet specifica distinctio inter theologiam et fidem, quae non est scientia discursiva.

***

3um dubium : *Quandonam habetur discursus proprius seu proprie illativus.*

Respondetur communiter quando conclusio continetur in praemissis

1. *L'Évolution homogène du dogme catholique*, 2e édit., trad. franç., t. II, p. 333 : « Deux propositions du même sujet, n'ont de différence ou d'identité de *sens* que de leurs prédicats. Si donc les *prédicats* sont réellement identiques, le sens le sera aussi. » —Bien que la justice et la miséricorde soient réellement identiques en Dieu et non réellement distinctes, *le sens* n'est pas le même en ces *deux vérités* : Dieu est juste, Dieu est miséricordieux. Ce point est capital, si on le nie on est conduit au nominalisme sans le vouloir.

ut proprietas in essentia, vel *ut effectus in causa*, v. g. omnis homo est liber, atqui Christus est verus homo, ergo Christus habet libertatem humanam (distinctam ab ejus libertate divina). Sed haec veritas sic deducta est aliunde revelata prout revelatum est quod Christus libere obedivit et meruit pro nobis. — Aliud exemplum : omnis homo potest scientiam acquirere ex experientia et observatione. Atqui Christus fuit verus homo. Ergo Christus habuit scientiam acquisitam (et non solum scientiam infusam et visionem beatificam). — Aliud exemplum : convenit quod Christus habuerit sicut apostoli ejus donum linguarum. Atqui hoc donum supponit scientiam infusam. Ergo Christus habuit scientiam infusam.

E contrario *discursus improprius* locum habet si conclusio continetur in principiis ut pars in toto, vel ut singulare in universali, vel ut implicitum in explicito.

V. g. Omnes homines in Adamo peccaverunt, atqui Abraham fuit homo, ergo peccavit in Adamo. — Item Christus pro omnibus hominibus mortuus est, atqui Abraham fuit homo, ergo Christus pro eo mortuus est. Eodem modo ostenditur quod Christus mortuus est pro B. M. Virgine, quam redemit sed redemptione praeservatrici.

***

4um dubium : Quaenam conclusiones theologicae definiri possunt ab Ecclesia ut *dogma fidei*, cujus contradictoria propositio esset non solum *erronea*, sed *haeretica ?* — Omnes cognoscunt differentiam inter has duas notas : *erroneum* contra conclusionem theologice certam, et *haereticum*, contra fidem.

Respondetur : 1º et in hoc omnes theologi conveniunt : *conclusio theologica improprie dicta potest definiri ut dogma ;* quia non agitur de nova veritate deducta, sed de veritate jam formaliter sed in confuso seu implicite revelata, ut infallibilitas Summi Pontificis in verbis Domini : « Tu es Petrus... » — *Tunc discursus est solum explicativus*, vel ad plus subjective illativus, non objective illativus. In hoc casu discursus explicat solum subjectum vel praedicatum propositionis expresse revelatae. V. g. revelatum est Christum esse verum Deum et verum hominem. Atqui ad veram humanitatem requiritur essentialiter anima rationalis. Ergo Christus habuit animam rationalem, ut definitum est contra Apollinarem. Cf. Joannem a sancto Thoma, in Iam, q. 1, disp. II, a. 4, n. 16.

Propter eamdem rationem definiri possunt ut dogma propositiones *particulares* inclusae in universali propositione expresse revelata ; v. g. Abraham contraxisse peccatum originale, nam propositio universalis : « omnes in Adam peccaverunt » aequivalet omnibus particularibus, quas sub se includit. Haec assertio est communis inter theologos.

2º *Definiri potest ut dogma conclusio quae deducitur discursu etiam proprie illativo ex duabus praemissis fidei.* (Cf. Salmanticenses, de Fide, disp. I, dub. IV, n. 127). Ratio est quia haec propositio, quamvis vi illa-

tionis sit conclusio, tamen *specificative* accepta est de fide. Revelata est enim implicite in duabus praemissis revelatis, quia *non affertur nova notio*, et nexus inter praedicatum et subjectum affirmari potest propter revelationem formalem. Est quasi explicatio logica duarum propositionum fidei simul sumptarum.

3° *Conclusio theologica quae deducitur per discursum objective illativum ex una praemissa fidei, et ex altera rationis, non est de fide* quoad se, nec potest quoad nos definiri ut dogma. Ratio est quia haec conclusio est *nova veritas*, non simpliciter revelata, sed *simpliciter deducta* ex revelatione, et solum virtualiter revelata. Ita Salmanticenses loc. cit. n. 124, qui citant pro eadem sententia praeclaros thomistas Capreolum, Cajetanum, Bannez, Joannem a sancto Thoma etc. contra Vega, Vasquez, Suarez, Lugo. Cf. *Dict. Theol cath.*, t. V, art. Explicite et Implicite, et art. Dogme.

Exemplum habetur ex IIIª q. 17. a. 2.

Esse sequitur personam, sic unica est existentia substantialis pro unica persona.
Atqui in Christo est unica persona.
Ergo in Christo est unum esse, scil. unica existentia substantialis pro duabus naturis.

In hoc discursu major est rationis, minor est fidei ; unde in conclusione nexus inter praedicatum et subjectum non potest affirmari unice propter auctoritatem Dei revelantis, sed partim propter revelationem minoris, partim propter lumen rationis, vi cujus assentimur majori. Ergo haec conclusio pertinet per se ad theologiam, non ad fidem.

Aliis verbis : haec conclusio non est simpliciter revelata (nequidem implicite), sed est simpliciter deducta ex revelatis et virtualiter solum revelata. Unde si Ecclesia eam proponeret ut dogma fidei cujus contradictio est *haeresis*, Ecclesia diceret quid falsum, quia proponeret ut quid simpliciter revelatum et credendum propter auctoritatem Dei revelantis, id quod non est simpliciter revelatum, sed simpliciter deductum ex revelatione. Sed Ecclesia potest infallibiliter damnare ut *erroneam* negationem conclusionis sic deductae.

Alia sunt exempla ; v. g. ex IIIª q. 9. a. 3. Scientia infusa necessaria est ut intellectus humanus non remaneat imperfectus sed cognoscat v. g. diversas linguas non naturaliter notas. Atqui intellectus humanus Christi jam in terris non debebat remanere imperfectus. Ergo Christus jam in terris habuit scientiam infusam. Haec conclusio non est de fide, nec definibilis ut dogma.

In his discursibus proprie illativis infertur nova veritas prout in praemissa naturaliter nota (praesertim si ipsa sit major) affertur nova notio, et non solum explicatio subjecti aut praedicati propositionis revelatae.

Tales conclusiones (si non sint aliunde revelatae aequivalenter in Sacra Scriptura aut in Traditione) non definiuntur ab Ecclesia ; sed Ecclesia non raro damnat et quidem infallibiliter, ut erroneas, sententias quibus negantur conclusiones theologice certae.

Addendum est ad majorem explicationem praedictae conclusionis, quod sec. Conc. Vatic. (Denz. 1792) : « fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae *in verbo Dei scripto vel tradito* continentur et ab Ecclesia sive sollemni judicio sive ordinario et universali magisterio *tanquam divinitus revelata* credenda proponuntur ». Haec est definitio dogmatis. Atqui id quod est solum cum revelatis connexum, nequit dici simpliciter et proprie revelatum, sed distinguitur a revelato, ut deductum ab eo.

Insuper si Ecclesia definiret ut dogma talem conclusionem non solum infallibiliter custodiret et explicaret depositum fidei, sed *perficeret doctrinam fidei, conderet nova dogmata*, nam per hanc definitionem faceret de fide id quod antea non erat de fide neque quoad se, neque quoad nos.

Denique si praedictae conclusiones theologicae definiri possent tanquam dogmata fidei, *omnes conclusiones theologice certae etiam remotissimae pariter definiri possent* ut dogmata ; et omnia quae damnata sunt ut erronea, damnari possent ut haereses proprie dictae. — Sic magna pars Summae Theologicae, speciatim quasi totus tractatus de Deo uno, rigorose deductus ex principiis revelatis fieri posset dogma fidei.

Oportet igitur bene distinguere inter conclusionem theologicam solum virtualiter-connexive revelatam et veritatem formaliter-implicite revelatam. Revera tamen in concreto non semper ita facilis est haec distinctio ; id enim quod pluribus videtur solum virtualiter-connexive revelatum, pro intelligentia altiori et magis penetranti apparet formaliter-implicite revelatum. Sunt thomistae, pro quibus in verbis sancti Pauli : « Deus est qui operatur in vobis velle et perficere, pro bona voluntate » Phil. II, 13, revelatum est formaliter implicite quod gratia est efficax ex se et non ex praevisione divina consensus nostri ; item in verbis Domini apud Joan., X, 28 : « Oves meae... non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea... et nemo potest rapere de manu Patris mei ». Ex his textibus, pro multis thomistis, sufficit discursus explicativus, non objective illativus, ad ostendendum gratiam esse *ex se* efficacem, quia agitur non de nova veritate deducta, sed de eadem magis explicite formulata.

Quoad opinionem contrariam, scil. quod Ecclesia potest definire ut dogma conclusiones theologicas proprie dictas, quae deducuntur discursu objective illativo, cf. Vega, *in Trident.* l. IX, c. 39 ; Suarez, *de Fide*, disp. III, sect. XI ; De Lugo, *de Fide*, disp. I, n° 268-277.

***

Objectio. Ut objicit P. Marin Sola : Saltem si agitur de Deo, conclusio quae habetur per discursum proprie illativum ex una praemissa rationis et ex altera fidei, est revelata, quia est *de eadem realitate divina simplissima* [1].

1. Cf. Marin Sola, *L'Évolution homogène du Dogme catholique*, 2e édit., trad. franç., 1924, t. II, p. 332 sq. : « Sous peine de tomber dans le nominalisme ou le conceptualisme subjectif d'Occam et d'Auréolus, il faut reconnaître que la valeur d'une proposition ne dépend pas précisément des mots, mais de leur *sens objectif*, les mots n'étant que l'élément matériel ; la signification, l'élément formel. Deux propositions

Respondetur secundum classicam distinctionem datam a Cajetano in Iam q. I. a. 3, n° VIII : Praemissa fidei et praedicta conclusio theologica sunt de *eadem realitate divina*, ut *res est*, concedo ; *ut objectum est*, nego. Eadem enim realitas divina specificat plures habitus specifice distinctos prout diversimode *objicitur*, *ut objectum*, scil. ut clare visa, vel ut obscure credita, vel ut objectum doni sapientiae, vel ut objectum sacrae theologiae, aut ut objectum theologiae naturalis ; a fortiori potest esse objectum plurium propositionum in eadem scientia, seu plurium judiciorum, quae sunt *diversae veritates* (verum est formaliter in mente) de eadem re divina.

Manifestum est enim quod, si de eadem *re divina* est una sola *veritas* pro intellectu divino, qui uno intuitu essentiam divinam cognoscit, pro intellectu creato vero et speciatim pro intellectu humano de eadem re divina sunt plura judicia vera et plures veritates, v. g. Deus est intelligens, Deus est liber, Deus est justus, Deus est misericors. Nunc autem agitur non de intellectu divino, sed de intellectu humano per respectum ad quem distinguitur veritas ei revelata et veritas ex revelatis deducta.

Insuper per hanc viam, volendo nominalismum vitare, mens perveniret ad ipsum nominalismum, secundum quem *nomina divina sunt synonyma ;* quod confutatur a sancto Thoma Ia q. 13. a. 4. Sic misericordia divina et justitia essent synonyma et dici posset igitur : Deus punit per misericordiam.

Denique, si praedicta sententia esset vera omnes conclusiones tractatus de Deo, etiam remotissimae, dummodo sint metaphysice certae possent definiri ut dogma sub poena non solum erroris, sed haeresis proprie dictae. Sic sufficeret quod de Deo una sola veritas revelata fuisset, v. g. quod Deus est ipsum Esse subsistens, ut omnes conclusiones ex ea deductae dicerentur proprie *revelatae*, et propter auctoritatem Dei revelantis credendae.

Hoc nobis videtur inadmissibilis exaggeratio valoris theologiae, seu theologismus, et consequenter diminutio superioritatis fidei per respectum ad theologiam.

Instantia : Ut aliquid definiatur, ut dogma, sufficit quod sit *actu implicite* in revelatis. Atqui quodlibet attributum divinum *actu implicite* continetur in natura divina quae est Ipsum Esse subsistens : « Ego sum qui sum ». — Ergo quodlibet attributum divinum ex hac revelatione deductum definiri potest, ut dogma[1].

(sur Dieu) *de prédicats* réellement identiques ont donc un sens réellement identique... Deux propositions de même sujet (Dieu), n'ont de différence ou d'identité de sens que de leurs prédicats. Si donc *les prédicats* sont réellement identiques, le *sens* le sera aussi, et leur *doctrine* également. »

P. Marin Sola non sufficienter considerat quod hae duae propositiones : Deus est intelligens, Deus est liber, et pariter hae duae : Deus est misericors, Deus est justus, habent praedicata *non realiter distincta*, nam in Deo attributa divina solum virtualiter distinguuntur. Attamen hae quatuor propositiones non habent *eumdem sensum*, nec enuntiant *eamdem veritatem*, nisi admittatur sententia nominalistarum, scil. *nomina divina sunt synonyma*, ut Tullius et Cicero, quae sententia confutatur a S. Thoma Ia q. 13, a. 4 : utrum nomina dicta de Deo sint synonyma. Ex hoc sequeretur quod ubicumque scribitur misericordia, scribi posset justitia, et recte diceretur : Deus punit per misericordiam. Sic, volendo nominalismum vitare, praeclarus objiciens in nominalismum cadit.

1. Ita P. Marin Sola, *op. cit.*, t. II, p. 342.

Respondetur : distinguo majorem : dummodo sit *eadem veritas*, concedo ; etiamsi sit *nova veritas deducta*, nego. Et hoc conceditur a P. Marin Sola, *ibid.* II, p. 333. — Contradistinguo minorem : Atqui quodlibet attributum divinum est *actu implicite* in natura Dei, et est *eadem veritas* pro intellectu humano, nego ; et est *nova veritas* deducta, concedo.

Explico : unum attributum divinum est *actu-implicite* in alio et in natura divina, ratione rei divinae *ut res est*, concedo ; *ratione objecti*, ita ut sit eadem veritas, subdistinguo : pro intellectu divino, concedo ; pro intellectu nostro, nego.

Alioquin, ut dictum est, omnia nomina divina, v. g. justitia et misericordia, essent synonyma, et dici posset : Deus punit per misericordiam.

Insuper sufficeret revelatio unius solius propositionis de Deo, scil. quod est *ipsum Esse subsistens*, ut omnia attributa deducta et omnes propositiones metaphysice certae tractatus de Deo uno definiri possent.

Ad definitionem dogmaticam requiritur quod sit *eadem veritas*, prius formaliter-implicite revelata, et postea explicite proposita.

Jam quidem *ens in communi* continet *actu-implicite* omnes modalitates entis, non sunt enim extra ens, et tamen de his modalitatibus, scil. de substantia, de quantitate, de qualitate enuntiantur *novae veritates*.

Art. III. — Utrum sacra doctrina sit una scientia.

St. quaestionis. Quaeritur utrum sit una scientia in specie atoma, an dividatur in plures scientias, sicut sunt plures scientiae mathematicae, scil. geometria, arithmetica, et plures scientiae philosophicae, scil. logica, philosophia naturalis, metaphysica, ethica.

Difficultas est, ut dicitur initio articuli, quia sacra theologia tractat non solum de Deo, sed de creaturis, de angelis, de homine, de creaturis inferioribus, nec non de moribus hominum ; haec autem diversa pertinent ad diversas scientias philosophicas, scil. ad metaphysicam et ad ethicam, unde videtur quod theologia dogmatica, quae praecipue est de Deo, sit scientia distincta a theologia morali quae est de moribus hominum. Sic essent plures scientiae theologicae, ut inter scholasticos putavit Vasquez antea nominales, ut Durandus et Gabriel Biel.

Responsio autem sancti Thomae est : *sacra doctrina est una scientia.*

Hoc quidem jam innuitur ex ejus nomine, quod est singulare, non plurale : « sacra theologia ».

Sic probatur conclusio.

Unitas potentiae et habitus sumitur ab unitate rationis formalis objecti.
Atqui sacra theologia omnia considerat secundum quod sunt per revelationem cognoscibilia.
Ergo sacra theologia est una scientia in specie atoma.

Major est philosophice certa, sic visus specificatur a colorato sub luce sensibili, logica ab ente rationis, philosophia naturalis ab ente mobili sub

lumine rationis secundum primum gradum abstractionis, mathematica ab ente quanto juxta secundum gradum abstractionis, metaphysica specificatur ab ente in quantum est ens, sub lumine rationis secundum tertium abstractionis gradum, scil. ab omni materia, ethica ab actibus humanis.

Minor. Sacra Theologia autem omnia considerat secundum quod sunt per revelationem cognoscibilia, scilicet ipsa formaliter revelata ac fide credita, et virtualiter revelata, scilicet quae ex revelatis deduci possunt. Haec virtualiter revelata vocari possunt, sicut in corpore articuli, revelabilia; et cognoscuntur sub lumine revelationis non formalis sed virtualis. Revelatio formalis est motivum formale ipsius fidei; revelatio autem virtualis est lumen seu motivum formale propter quod assentimus conclusionibus theologicis.

Ergo omnia quae considerantur in theologia, scil. Deus, creaturae omnes, mores hominum, communicant in una ratione formali objecti, prout sunt sub lumine revelationis virtualis, quae est *objectum formale quo* sacrae theologiae.

1° *Confirmatur* conclusio ex responsione ad 1m : « Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium et finem. Unde unitas scientiae non impeditur ».

In hac responsione agitur de *objecto formali quod* consideratur a Sacra Theologia; magis explicite determinabitur in articulo 7° ubi erit sermo de subjecto proprio et formali hujusce scientiae. Sed jam ex definitione nominali theologiae constat quod est principaliter de Deo, et solum secundario de his quae procedunt a Deo, scil. de creaturis, et de motu creaturae rationalis ad Deum. Sic unitas scientiae non impeditur. Et ut clarius apparebit ex articulo 7°, haec unitas sacrae theologiae dependet ab unitate utriusque objecti formalis, scil. *quo* et *quod*. Versatur enim circa Deum, sub ratione Deitatis, prout cadit sub revelatione virtuali; sic distinguitur a metaphysica quae versatur circa ens in quantum ens, et circa Deum sub ratione entis, prout cadit sub lumine naturali rationis.

Communiter autem tenetur in philosophia quod scientiae habent speciem et unitatem ex unitate utriusque objecti formalis quo et quod; sic physica, mathematica et metaphysica distinguuntur prout 1a versatur circa ens mobile secundum primum gradum abstractionis, 2a circa ens quantum in secundo gradu abstractionis, 3a circa ens in quantum ens in tertio gradu abstractionis. Sic quaelibet specificatur ab objecto, non ut res est, sed formaliter ut objectum est, et ut scibile est sub tali lumine seu motivo formali.

2° *Confirmatur* conclusio ad 2m ubi ostenditur quod *quamvis sint diversae scientiae philosophicae* est *una scientia theologica*. Ratio est quia superior scientia respicit objectum *sub universaliori ratione*, sicut sensus communis, scil. infimus sensus internus qui colligit objecta quinque sensuum externorum, attingit visibile, audibile, tangibile, etc., secundum rationem magis communem ipsius *sensibilis*.

Ita ea quae tractantur in diversis scientiis philosophicis, scil. in philosophia naturali, in metaphysica, in ethica, potest sacra theologia considerare *sub una ratione*, in quantum scil. sunt divinitus revelabilia, seu virtualiter revelata, et prout haec omnia ad Deum ordinantur tanquam ad principium quod manifestant et ad finem ad quem tendunt.

In art. 6° et 7° apparebit quod Deus in sua vita intima non potest cognosci *nisi per revelationem divinam*, et pariter ea quae sunt participationes vitae intimae Dei, ut gratia, virtutes infusae et dona. Sic videbimus quod est *convertibilitas* inter objectum formale quod et objectum formale quo theologiae, sicut in aliis scientiis. Deitas et lumen divinum convertuntur, sicut ens in quantum ens et lumen rationis in tertio gradu abstractionis, sicut quantitas mathematica et lumen rationis in secundo gradu abstractionis, etc. sicut coloratum et lumen sensibile.

1um **Corollarium.** *Theologia positiva et theologia speculativa non sunt duae scientiae*, sed sunt in eadem scientia sicut pars inductiva et pars deductiva. Theologia positiva enim inductive colligit ex Sacra Scriptura et Traditione veritates revelatas; et postea theologia speculativa instituit analysim conceptualem harum veritatum, eas defendit speculative contra negantes ex analogia rerum naturaliter cognoscibilium, et deducit conclusiones in eis virtualiter contentas.

2um **Corollarium :** Theologia positiva, ut vera pars theologiae, procedit sub lumine revelationis, sic distinguitur ab historia, sed utitur historia, sicut theologia speculativa utitur metaphysica.

3um **Corollarium :** *Specializatio est difficilior in theologia quam in aliis scientiis, propter ejus unitatem.* Non potest enim profunde cognosci pars moralis theologiae quoad gratiam, virtutes infusas, dona, meritum et demeritum, quin profunde cognoscatur pars dogmatica circa amorem Dei erga nos, circa motionem divinam, circa Redemptionem et applicationem ejus ad nos ipsos. Unde specializatio ducit quandoque in theologia ad cognitionem nimis materialem et superficialem, quae non amplius attingit ipsam animam hujusce corporis doctrinalis.

Quandoque specialistae in tali vel tali parte theologiae parum cognoscunt theologiam generalem, et igitur ea quae sunt fundamentalia in theologia, sic male cognoscunt suam propriam specialitatem, v. g. asceticam, aut mysticam.

Jam medici non debent ignorare medicinam generalem alioquin male cognoscunt suam propriam specialitatem.

Ut constat ex responsione sancti Thomae ad 2m Sacra Theologia etiam agendo de homine et de moribus hominum inquirit in illis quid *proprie divinum*, quod non potest cognosci nisi sub lumine revelationis virtualis et in ordine ad Deum ut Deus est, id est ad vitam Dei intimam. In hoc apparet altitudo theologiae, scil. in omnibus considerat id quod divinum est sub lumine divino, scil. diversas participationes vitae Dei intimae, gratiam, virtutes, dona, actus eorum, modalitates horum actuum, ut meritum, et per oppositum demeritum, prout eadem est ratio contrariorum.

Sicut in praedicatione Christi non distinguuntur duae partes, scil.

dogmatica et moralis, sed agitur de regno Dei, seu de vita Dei ut est in se, et ut est per participationem in nobis, ita in Sacra Theologia non sunt duae scientiae specifice distinctae, dogmatica et moralis, sed est unicus habitus scientificus, qui versatur circa Deum ex revelatione cognoscibilem et circa ea quae ad Deum ordinantur.

Propterea sanctus Thomas dicit in fine responsionis ad 2m : « *Sacra doctrina est velut quaedam impressio divinae scientiae*, quae est *una simplex omnium.* »

Unde dogmatica et moralis sunt solum rami ejusdem scientiae, a fortiori, soteriologia, mariologia, ascetica, mystica.

4um **Corollarium :** Inter scientias humanas, metaphysica quamdam affinitatem habet cum theologia, prout versatur circa ens in quantum est ens, id est circa supremas generalitates et altiora principia ; sic est *una* et tamen tractat suo altiori modo de omnibus rebus, scil. secundum resolutionem ad ens et ad prima entis principia.

Sacra Theologia altius omnia considerat ut ordinantur ad Deum et sub lumine divino. Unde est perfecte una, sic disponit ad contemplationem sanctorum, quae adhuc simplicior est.

ART. IV. — Utrum sacra doctrina sit scientia practica.

St. qu. : Videtur quod sit scientia practica, quia ordinatur ad operationem regulandam, scil. ad directionem vitae christianae, et explicat legem, tum veterem, tum novam, quae mores dirigit. Notandum est quod juxta Scotum, qui longissime de hac re scripsit, theologia est scientia practica, quia proprius ejus finis est operatio, praesertim amor Dei et proximi, prout in his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae. Scotus ad hanc sententiam inclinat, quia pro illo voluntas est altior intellectu et omnis cognitio, etiam visio beatifica, ordinatur ad amorem, sicut dispositio ad perfectionem altiorem.

Notandum est etiam quod haec tendentia practica jam apparet apud Magistrum Sententiarum, qui opus suum sic dividebat, per respectum ad actus voluntatis : *frui* et *uti* :

1º de rebus quibus *fruendum* est, scil. Pater, Filius, Spiritus Sanctus ;
2º de rebus quibus *utendum* est, ad beatitudinem consequendam : mundus et in eo creata ;
3º de rebus quibus *fruendum* et *utendum* est : scil. de humanitate Christi, de angelis et de sanctis.

Sanctus Bonaventura autem in Prooem. I Sent. q. III, dicebat : sacra theologia est *scientia affectiva*, scil. media inter speculativam et practicam, quia pro fine habet tum contemplationem, tum ut boni fiamus.

Sanctus Albertus magnus in sua *Summa* initio, non dissimili modo loquitur, quia, juxta ipsum, sacra theologia studium suum refert ad affectum, scil. ad Dei amorem.

Nominales cum Durando admittunt quod in theologia sunt duae scientiae, una speculativa, una practica.

Responsio sancti Thomae est : *Sacra doctrina, una existens, est simul eminenter speculativa et practica, sed magis speculativa.*

1º Probatur in arg. sed c. ex definitione nominali theologiae, quia scilicet versatur principaliter circa *Deum*, qui non est quid operabile, sed ad quem ordinari debent intentiones et actiones nostrae.

2º Probatur ex propriis, in corpore articuli, prima pars conclusionis, sic :
Scientia quae sub eadem ratione formali considerat speculabilia et agenda est eminenter speculativa et practica.
Atqui Sacra Theologia omnia speculabilia et agenda considerat sub revelatione virtuali in ordine ad Deum, primam veritatem et ultimum finem.
Ergo sacra theologia est eminenter speculativa et practica.

Dicitur « eminenter » in hoc sensu « eminenter formaliter », et non solum eminenter virtualiter, id est sicut Deus continet eminenter formaliter et plus quam virtualiter perfectiones simpliciter simplices ; sicut etiam anima humana est formaliter eminenter sensitiva et vegetativa. Ita etiam, ut infra dicetur, fides infusa est eminenter speculativa et practica, prout est et de mysteriis credendis et de praeceptis ac de consiliis ; item dona intellectus et sapientiae, cf. IIa IIae, q. 4, a. 2, q. 8, a. 3, q. 9, a. 3, q. 45, a. 3.

3º Probatur in corp. secunda pars conclusionis, sic :

Sacra theologia est *magis speculativa quam practica ;* quia ut nomen ejus indicat, *est principalius de Deo* quam de actibus humanis. Deus autem est objectum speculationis et contemplationis, non vero quid operabile. Scientia autem proprie practica versatur circa operabilia , scil. ethica circa agibilia, et artes circa factibilia. Sic sanctus Thomas melius distinguit quam sanctus Bonaventura theologiam quae acquiritur studio humano et contemplationem infusam, quae est proprie cognitio affectiva et quasi experimentalis, quae procedit ex dono sapientiae, cf. IIa IIae, q. 45, a. 1 et 2.

Sed quamvis theologia studio humano acquisita et donum sapientiae specifice distinguantur, convenientissime tamen uniuntur, ut patet in magnis Doctoribus Ecclesiae, ut in sancto Augustino, in sancto Thoma, in sancto Bonaventura, in sancto Alberto et aliis. Imo Ecclesia nunquam declarat aliquem servum Dei Doctorem Ecclesiae quin prius fuerit non solum beatificatus sed canonizatus, id est quin emineat in sanctitate et proinde in dono sapientiae sicut in scientia acquisita.

N. B. Quoad doctrinam hujus articuli, Scotus negat quod una et eadem scientia possit esse simul eminenter speculativa et practica.

Ad quod Cajetanus nº III respondet : practicum et speculativum non sunt differentiae essentiales scientiae, ut *scientia* est, sed ut *finita* est. Et ea quae sunt divisa in inferioribus, v. g. in scientiis philosophicis, uniuntur in superioribus ; ita in fide et in donis intellectus et sapientiae.

Gonet pariter bene defendit articulum, considerando altitudinem utriusque *objecti formalis quod* et *quo* sacrae theologiae. Nam objectum ejus formale *quod* non est solum quid speculabile ut ens in quantum ens

nec solum quid operabile, ut actiones humanae circa quas versatur ethica, sed est *Deus sub ratione Deitatis*, qui simul est prima veritas speculabilis, et ultimus finis consequendus, ac prima regula vitae nostrae.

Item objectum formale *quo*, seu lumen sacrae theologiae est revelatio virtualis, revelatio autem fundat simul cognitionem speculativam et practicam, sic revelatio formalis est motivum formale fidei, quae est simul speculativa seu contemplativa et practica, prout est et de mysteriis credendis et de praeceptis adimplendis. Objectum autem formale *quod* et objectum formale *quo* sunt correlativa, prout primum non cognoscitur nisi sub lumine alterius.

Objectio : Si theologia esset simul speculativa et practica, quilibet ejus actus esset simul speculativus et practicus, propter rationem formalem hujusce scientiae. Atqui hoc falsum est ; nam sunt in theologia conclusiones mere speculativae: v. g. sunt quatuor relationes in divinis, et aliae mere practicae : v. g. hic actus est vitandus.

Respondetur negando majorem , quamvis enim anima rationalis sit eminenter formaliter vegetativa et sensitiva, non sequitur quod quilibet actus ejus debeat esse vegetativus et sensitivus. Item quilibet actus alicujus scientiae non fertur ad omnia quae ad hanc scientiam pertinent. Non necesse est quod quilibet actus totaliter et adaequate participet rationem formalem scientiae. Quamvis enim illa sit formaliter indivisibilis, est tamen virtualiter multiplex.

Proinde quidam theologi eminent in dogmatica, ut sanctus Thomas, alii in theologia morali, ut sanctus Alphonsus de Ligorio. Pariter quamvis donum sapientiae sit formaliter eminenter simul speculativum et practicum, quidam sancti eminent in contemplatione ut sanctus Joannes a Cruce, alii autem in sapienti directione operum misericordiae, ut sanctus Vincentius a Paulo ; in his duobus est sapientiae donum in alto gradu, sed in uno magis apparet sub forma contemplativa, in alio sub forma magis directe ad praxim ordinata ; in uno est ut splendens radius, in alio ut lux diffusa in aere quae tamen omnia ex alto illuminat.

Ex hoc articulo sicut ex praecedenti apparet unitas superior sacrae theologiae, prout est velut participatio scientiae Dei et beatorum, tanquam scientia subalternata huic scientiae seu potius huic visioni superiori.

ART V — Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.

St. qu. : Hucusque tenemus sacram theologiam esse scientiam veram, et quidem *unam* ac eminenter speculativam et practicam, et haec tria pendent ab una et eadem ratione, scilicet quia sacra theologia procedit ex principiis revelatis a superiori scientia Dei, quae simul est certissima, absolute una et eminenter speculativa et practica. Nunc est sermo de dignitate seu excellentia Sacrae Theologiae per respectum ad alias scientias, scilicet quoad certitudinem et quoad altitudinem objecti.

Difficultas est quia procedit ex principiis non evidentibus, de quibus quidam dubitant, sic videtur esse inferior scientiis mathematicis. Insuper theologia accipit aliquid a philosophicis disciplinis, ergo videtur esse illis inferior. Sanctus Thomas plura accipit ab Aristotele.

Responsio tamen sancti Thomae est : *Sacra theologia transcendit omnes alias scientias tam speculativas quam practicas.*

1° Hoc probatur argumento traditionis, in quo philosophia et aliae scientiae humanae dicuntur *ancillae* sacrae doctrinae, et citatur locus Proverbiorum IX, 3 ubi dicitur · « Sapientia aedificavit sibi domum et misit ancillas suas ad arcem, et ad moenia civitatis. » Dignitas sacrae theologiae saepe commendata est a Summis Pontificibus v. g. a Pio IX contra semirationalismum et in Syllabo, prop. 8, 9, 11, 12, et a Leone XIII speciatim in Encycl. *Aeterni Patris*.

2° Theologice sic probatur conclusio bimembris, per partes, in corpore articuli. Inter scientias speculativas est una dignior altera *propter certitudinem et dignitatem materiae*. Atqui sacra theologia excedit alias speculativas scientias quoad utrumque. Ergo est aliis dignior.

Major est evidens, nam sic dignitas accipitur tum ex parte objecti tum ex parte subjecti. — Minor autem est certa, nam sacra theologia habet certitudinem, non ex lumine rationis, sed ex lumine divinae scientiae ; ex principiis fide divina creditis, fides autem est quoad se certior omnibus scientiis propter auctoritatem Dei revelantis, cf. IIª IIªᵉ, q. 4, a. 8. Et ex parte objecti est de his quae sua altitudine rationem imo intellectum angelicum transcendunt.

Pariter Sacra Theologia dignior est ethica et omnibus scientiis practicis, quia nos ordinat et dirigit ad finem altiorem, scil. *ad ultimum finem supernaturalem*, ad vitam aeternam, quae prout est essentialiter supernaturalis superat vitam futuram de qua loquebantur meliores inter philosophos antiquos.

Quoad litteram corporis articuli nulla difficultas, ratio est clara, et eadem est ac in articulis praecedentibus ; scil. sacra theologia procedit sub lumine divino et versatur circa altissimum objectum quod est simul suprema veritas et ultimus finis.

Remanet tamen prima difficultas, scil. sacra theologia prout procedit ex principiis non evidentibus videtur esse minus certa quam metaphysica, mathematica, physica.

Ad 1um respondetur : Sacra Theologia est aliis scientiis certior *quoad se*, non vero *quoad nos*. Est certior *quoad se* propter suum motivum formale altius, quod est divina revelatio virtualis ; est tamen *quoad nos* minus certa propter debilitatem intellectus nostri, qui, ut dicitur in II Metaphys., c. 1, « se habet ad ea quae sunt magis intelligibilia quoad se, sicut oculi noctuae ad lumen solis ». Et tamen, ut idem Aristoteles dicit (l. I de Partibus animalium, c. 5) « minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus ». — Quare ? — Quia cum cognitio specificetur ab objecto, ejus dignitas sumitur potius ex parte objecti cogniti, quam ex parte modi

cognoscendi. — Sic argumentum convenientiae de possibilitate Trinitatis est quid altius quam rigorosa demonstratio alicujus proprietatis trianguli.

Circa distinctionem datam in hac responsione ad 1^m inter id quod est certius *quoad se* non vero *quoad nos*, et id quod est certius *quoad nos* et non *quoad se*, in memoriam revocandum est id quod pluries dicit Aristoteles in Metaphysica, scil. ea quae sunt magis intelligibilia *quoad se*, ut Deus, Actus purus, ejus immutabilis aeternitas, sunt minus intelligibilia *quoad nos*, quia sunt a sensibus remotissima, cognitio enim nostra humana oritur a sensibus. E contrario motus et tempus, quae sunt *quoad nos* magis intelligibilia quam immobilis aeternitas, sunt minus intelligibilia *quoad se*; aeternitas in se est lucidissima, est mensuratio ipsius Intelligere subsistentis, seu Actus puri, qui est intellectio intellectionis.

* * *

1um dubium : An sacra theologia quae est aliis scientiis certior *quoad se*, non vero *quoad nos*, sit illis certior prout est *in nobis* viatoribus.

Respondetur affirmative, cum thomistis. Cf. Gonet in hunc articulum.

Probatur : quia repugnat causam formalem informare subjectum et non tribuere illi suum effectum formalem ; sic fides infusa eo ipso quod recipitur in intellectu nostro, non obstante obscuritate mysteriorum, communicat intellectui nostro firmitatem seu certitudinem majorem quam quaelibet scientia naturalis. Dicit Augustinus : « Facilius dubitarem vivere me, quam esse vera quae audivi » a Deo (Confess., l. VII, c. 10). Christus enim dicit : « Caelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt » sunt igitur firmissime tenenda ; unde sanctus Paulus ait (Galat., I, 8) « Licet nos, aut angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. » — Unde secundum sanctum Thomam IIa IIae q. 4. a. 8, fides infusa non solum *quoad se*, ac quasi in aere, extra nos, sed ut est *in nobis* certior est quam prima rationis principia, quia motivum ejus formale, scil. auctoritas Dei revelantis, superat valorem evidentiae rationis, seu vim luminis rationis. Sacra autem Theologia, prout ejus motivum est revelatio virtualis, participat, infra fidem, huic certitudini fidei, quae vere in nobis est.

Attamen *quoad nos* fides et theologia sunt minus certae quia objectum obscurum minus quietat intellectum nostrum, minus perfecte respondet modo connaturali intellectus nostri. Cf. Cajetanum, Joannem a sancto Thoma, Gonet. Ipse sanctus Thomas dicit IIa IIae q. 4. a. 8 : « Certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo ex causa certitudinis (quoad se) ; et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam. Et hoc modo fides est certior tribus praedictis (id est omni cognitione naturali) ; quia innititur veritati divinae (et non rationi humanae). — Alio modo potest considerari ex parte subjecti (quoad nos) ; et sic dicitur esse certius, quod plenius consequitur intellectus hominis... Et sic fides est minus certa » cognitione naturali evidenti, quia intellectus noster non ita connaturaliter et plene attingit objectum obcursum, sicut objectum evidens. Non fruimur objecto obscuro, sicut objecto evidenti.

Sed ut ibidem dicit sanctus Thomas, « unumquodque judicatur *simpliciter* secundum suam causam ; — secundum autem dispositionem, quae ex parte subjecti est, judicatur *secundum quid ;* — inde est, quod *fides est simpliciter certior*, sed alia (scil. intellectus primorum principiorum, sapientia acquisita, et scientiae) sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos ». — Theologia autem procedens ex fide infusa, quae est radix ejus, participat certitudini fidei.

Sic « habemus thesaurum istum (fidei) in vasis fictilibus » II Cor., IV, 7 ; sed habemus illum , in nobis est ; id est : fides et etiam theologia sunt certiores qualibet cognitione naturali, *quoad se* et in nobis, quamvis non *quoad nos*.

Unde si sunt dubia indeliberata propter obscuritatem objecti, haec dubia sunt tantum quoad nos, ratione debilitatis subjecti, non vero ratione motivi formalis habitus fidei aut theologiae.

Attente igitur distinguendae sunt in hac re hae duae expressiones *quoad nos* et *in nobis*. Hoc illustratur exemplo : principium finalitatis, omne agens agit propter finem, est certius *quoad se* et *in nobis* quam existentia colorum a parte rei, et tamen haec existentia colorum est *quoad nos* (saltem pro pluribus, pro majoritate hominum) magis certa quam principium finalitatis. Omnes vident sensibiliter colores, sed non omnes percipiunt intellectualiter necessitatem absolutam et universalitatem principii finalitatis. Ita pariter fides de Trinitate est magis certa quoad se et in nobis quam existentia colorum, sed est minus certa quoad nos ; quia Trinitas est objectum remotissimum a sensibus, a quibus oritur cognitio nostra.

E contrario aliqui tenacissime tenent opiniones in se parum probabiles, v. g. quasdam opiniones politicas. Et haereticus formalis cum pertinacia retinet errorem, qui non est quid certum quoad se, sed quid pertinaciter inhaerens huic subjecto male disposito. Quidam debiliter tenent veritates in se certissimas, et alii tenacissime tenent opiniones debilissimas aut errores. Sic clare constat distinctio inter id quod est certum *quoad se* et id quod est certum *quoad nos*.

Remanet igitur quod sacra theologia est dignior omnibus aliis scientiis et objective propter dignitatem objecti, et subjective propter majorem certitudinem, quae ex lumine divino procedit.

* * *

2um dubium : *Quomodo sacra theologia sit dignior scientiis a quibus aliquid accipit ;* plura accipit a metaphysica, ergo videtur quod sit ei inferior, sicut optica accipiens aliquid a geometria est ei inferior, tanquam scientia subalternata.

Respondetur ad 2um : Sacra Theologia non accipit ab aliis scientiis *sua principia*, quae sunt a Deo revelata, sed accipit ab eis *instrumentum* quoddam ad melius manifestanda revelata, et sic *utitur his scientiis tanquam inferioribus* et ancillis. Imo utitur illis non propter defectum suum, sed

propter defectum intellectus nostri, qui ex naturalibus facilius manuducitur ad quamdam intelligentiam mysteriorum supernaturalium.

Haec responsio profunda est et plura continet : si Sacra Theologia acciperet a metaphysica sua principia, ei subalternaretur, sicut optica geometriae. Sed ab ea accipit solum instrumentum, quo utitur ad majorem manifestationem revelatorum.

Sic Sacra Theologia utitur scientiis naturalis ordinis, secundum propriam significationem verbi *uti ;* solus superior *proprie utitur* inferiori, id est ordinat actionem inferioris ad cooperandum actioni suae superiori quae ad superiorem finem ordinatur. Sic scriptor utitur penna, pictor penicillo, dux exercitus militibus, artes superiores artibus inferioribus, ut ars navigationis utitur arte constructiva navis. Pariter Sacra Theologia, ut superior scientia, utitur metaphysica, tanquam inferiori et ancilla. Et sic metaphysica v. g. Aristotelis subservit ad finem multo altiorem, v. g. notio aristotelica relationis praedicamentalis subservit ad quamdam intelligentiam mysterii Trinitatis ; Aristoteles non poterat tantum honorem et gloriam praevidere, scilicet quod ejus metaphysica serviret ad altiorem scientiam de Deo. Sic metaphysica non despicitur, sed honoratur, sicut honoratur ille civis qui proxime servit regi ; melius est enim obedire regi, quam regere villam, propter altitudinem finis ad cujus obtentionem datur collaboratio.

Proinde, ut bene notat Joannes a sancto Thoma, quando Sacra Theologia *utitur* praemissa naturali ; v. g. veritate metaphysica, ea utitur tanquam *instrumento.* Instrumentum autem, ut penna vel penicillum, agit in virtute alterius, simul applicatur et elevatur per motionem instrumentalem principalis agentis, ut producat effectum qui superat ejus virtutem propriam. Sic sub motione instrumentali scriptoris penna non solum atramentum in cartam deponit sed scribit quid intelligibile, et penicillum non solum colores in telam ponit, sed eos optime, artificiose ordinat. Item sub directione navigatoris, navifactor facit navim ad navigationem aptam. Pariter Sacra Theologia utitur praemissa naturali dessumpta v. g. ex metaphysica ; ad hoc prius eam approbat sub lumine divino revelationis, saltem negative, prout scilicet haec praemissa naturalis non opponitur revelatis, et postea ea positive utitur, motione non solum applicativa sed instrumentali ad finem suum superiorem, scil. ad quamdam intelligentiam mysteriorum supernaturalium sive in se (si agitur de discursu explicativo) sive quoad eorum consectaria, corollaria (si agitur de discursu illativo). Ideoque conclusio theologica quae sic obtinetur, quamvis sit minus certa quam propositio fidei, est tamen magis certa quam praemissa naturalis secundum se sumpta, quia deducitur ex hac praemissa ut elevata et illustrata a lumine superiori. Sic etiam in hoc casu, instrumentum producit effectum, qui superat suam virtutem propriam, et dispositive operatur ad effectum principalis agentis.

Notandum est quod magni Doctores ut sanctus Augustinus faciunt etiam cum instrumento valde imperfecto, v. g. cum philosophia neoplatonicorum, mirabile opus theologicum, v. g. sic libros de Trinitate conscripsit Augustinus. Ita magni pictores cum imperfectissimo penicillo pulchram picturam quandoque faciunt. Et tunc in his magnis Doctoribus fides illustrata donis intellectus et sapientiae supplet imperfectioni instrumenti, seu philosophiae[1].

Sanctus Thomas autem usus est philosophia magis exacta, quia primae notiones philosophicae et principia metaphysica cum magna praecisione enuntiata sunt ab Aristotele, sicut elementa geometriae ab Euclide. Sic sanctus Thomas eminet in utraque sapientia, scil. acquisita, quae procedit secundum perfectum usum rationis, et sapientia infusa, quae judicat secundum connaturalitatem ad res divinas, sub inspiratione Spiritus Sancti[2].

Aliis verbis, praemissa naturalis aliquo modo ad ordinem supernaturalem manifestandum elevatur et recipit majorem aliquam certitudinem quam secundum se haberet ; etenim a fide et a theologia judicatur, corrigitur (si necesse est) et approbatur.

V. g. sanctus Thomas in tractatu de Trinitate approbat et quodammodo corrigit distinctionem aristotelicam inter *principium* et *causam,* ostendendo quod in divinis Pater est principium Filii sed non causa.

Hoc quodammodo ex experientia constat ; v. g. experimur nos certius assentiri veritatibus naturalibus a nobis inventis, quando videmus eas a praecipuis doctoribus approbatas, a fortiori quando videmus eas a Deo confirmatas et approbatas.

Praemissa quidem naturalis quae esset in se tantum probabilis, non acciperet certitudinem ex conjunctione cum praemissa fidei, nec duceret ad conclusionem theologicam certam, acciperet solum majorem probabilitatem ; sed si est in se certa, fit certior, prout illustratur lumine superiori. Ita philosophus qui jam metaphysice certus de existentia Dei antequam habeat fidem infusam, fit certior postea, prout fides infusa ex alto confirmat hanc certitudinem metaphysicam.

Haec vera sunt etiam in discursu proprie illativo, a fortiori in discursu explicativo.

Ex his omnibus clare constat quod Sacra Theologia non est subalternata metaphysicae, sed solum scientiae Dei et beatorum ; nam quantum ad sua propria et intrinseca principia non pendet nisi a revelatione divina. Sed theologia utitur ex alto principiis naturalibus, tanquam extraneis, et non propter deficientiam suam, sed propter deficientiam intellectus nostri, qui non potest ex solo lumine fidei cognoscere ea quae implicite et virtualiter sunt in revelatis. Jam intellectus angelicus, qui non est discursivus, non ita indiget cognitione naturali superaddita ad quamdam intelligentiam mysteriorum supernaturalium. Angelus enim videt statim conclusiones in principiis, proprietates in essentia, sic statim cognoscit omnes proprietates hominis in ipsa notione naturae humanae. Proinde statim, absque discursu,

1. Cf. J. Maritain, *Les degrés du savoir,* IIe partie, chap. VII : La sagesse augustinienne.
2. Cf. Ia IIae q. 45, a. 1 et 2.

intelligit in hac veritate revelata : « Verbum homo factum est » ea quae nos nonnisi per discursum lente deducimus.

Ex his sequitur quod certitudo conclusionis theologicae proprie dictae est infra certitudinem fidei infusae, sed supra certitudinem scientiarum ordinis naturalis, etiam metaphysicae.

Certitudo conclusionis theologicae improprie dictae, quae habetur per discursum explicativum, est infra certitudinem fidei, sed certitudinem fidei acquirit, si ex speciali assistentia Spiritus Sancti definitur ab Ecclesia ; tunc ei adhaerendum est non propter discursum explicativum, sed quia « visum est Spiritui Sancto ».

* * *

Objectio : Conclusio in syllogismo sequitur debiliorem partem. Atqui conclusio theologica saepe oritur ex una praemissa solum naturaliter certa. Ergo tunc conclusio theologica non est nisi naturaliter certa, sequitur nempe debiliorem partem.

Respondetur cum Gonet : distinguo majorem : si praemissae ex aequo influunt in conclusionem, concedo ; si una est instrumentum alterius sub lumine superiori, nego. — Contradistinguo minorem : conclusio theologica saepe oritur ex una praemissa naturali, quae est instrumentum alterius praemissae fidei, sub lumine altiori, concedo ; quae influit ex aequo, nego. Et nego consequens et consequentiam. — Attamen aliquomodo verificatur adhuc praedictum axioma logicum, quatenus conclusio theologica est minus certa quam praemissa fidei. Non possumus enim adhaerere conclusioni theologicae proprie dictae unice propter auctoritatem Dei revelantis, sed partim propter lumen rationis, quamvis ipsa fides utatur ratione ad deductionem hujusce novae veritatis, solum virtualiter in revelatione contentae (ita est praesertim si praemissa naturalis sit major potius quam minor).

* * *

3um dubium : *An theologia sit habitus entitative supernaturalis.* Communiter thomistae respondent negative, contra Contenson. Id est : *sacra theologia est habitus entitative seu intrinsece naturalis, cujus tamen radix extrinseca*, scil. fides infusa, *est essentialiter supernaturalis.*

Ratio est quia sacra theologia est habitus *studio humano acquisitus* ; id est per actus naturales intelligentiae acquisitus et non infusus. Hoc constat ex experientia studii theologici. Cf. art. seq. ad 3um.

Insuper objectum formale quod theologiae, scil. Deus, non specificat eam nisi prout substat objecto formali *quo*. Atqui hoc objectum formale quo, seu lumen, est revelatio virtualis, non formalis, id est lumen rationis deducens ex revelatione conclusiones in ea virtualiter contentas. Objectum theologiae est Deus non ut formaliter revelatus sed ut virtualiter revelatus.

Attamen radix extrinseca theologiae est fides infusa, quae est supernaturalis quoad essentiam ratione utriusque objecti formalis quod et quo ;

ita ut fide sublata, per haeresim formalem, non remaneat theologia, ut diximus, sed solum ejus cadaver, quia deest nexus formalis idearum proveniens ex principiis fidei.

Proinde sunt theologi qui praestant fide altiori et intensa ut sanctus Bernardus, hi sunt sanctiores ; alii, ut Abaelardus, praestant dialectica, seu ratione seu instrumento fidei. Quidam inter sanctos theologiam ignorant sed habent magnam fidem, id est profundissime vivunt ex mysteriis Christi, fides eorum est valde intensa ac profunda ; e contra plures theologi non tantam fidem habent, *quoad intensitatem* et profunditatem, sed *extensive melius* cognoscunt quidquid definitum est per Ecclesiam et plerasque conclusiones theologicas. Augmentum autem intensivum fidei est majoris momenti quam ejus augmentum extensivum.

ART. VI. — Utrum Sacra Theologia sit sapientia.

St. qu. Vidimus quod sacra theologia est scientia subalternata scientiae Dei, eminenter speculativa et practica, quaeritur an mereatur nomen sapientiae, sicut, inter scientias ordinis naturalis, metaphysica seu prima philosophia.

Difficultas est 1° quia sacra theologia accipit sua principia a superiori scientia, ergo subordinatur ; dum « sapientis est ordinare » et non ordinari ; 2° quia Sacra Theologia non probat nec defendit ex alto principia aliarum scientiarum, sicut v. g. metaphysica tractando de ente defendit principia quibus utuntur aliae scientiae ; 3° Sacra Theologia, nec videtur esse sapientia supernaturalis, quia haec est infusa et non acquiritur studio humano.

Responsio tamen est : *Sacra Theologia est maxime sapientia inter omnes sapientias humanas.*

Saepe in Sacra Scriptura, sacra doctrina dicitur Sapientia, v. g. in Deuter. VI, 6, hic citato a s. Thoma, et in libro Sapientiae, praecipue c. V et VII. S. Paulus in I Cor. c. I et II comparat Sapientiam Dei cum sapientia hujus mundi, et dicit I Cor., II, 6 : « Sapientiam autem loquimur inter perfectos, sapientiam vero non hujus saeculi, neque principum hujus saeculi, qui destruuntur, sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est... Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei ». — Sanctus Paulus in hoc loco loquitur quidem de sacra doctrina revelata, de ipsa fide donis Spiritus Sancti illustrata. Sed ex ea procedit Sacra Theologia, studio humano acquisita, et sic participat perfectioni sapientiae.

In corpore articuli, sanctus Thomas utitur notione philosophica sapientiae, quae determinata est ab Aristotele in l. I Metaphysicorum c. I et 2, ubi ostendit metaphysicam esse non solum scientiam, sed sapientiam seu altissimam scientiam, quia est cognitio rerum non solum per causas, sed per altissimas causas. Haec notio servatur a sancto Thoma, in hoc articulo, nec non Ia q. 14, a. 1, ad 2, et Ia IIae, q. 57, a. 2, ad 1.

Ratio articuli ad hoc reducitur :

Sapientia est cognitio rerum per altissimam causam.

Atqui Sacra Theologia propriissime est de Deo, altissima causa, etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem.

Ergo Sacra Theologia est maxime sapientia, supra metaphysicam.

Major est ipsa definitio sapientiae statuta ab Aristotele in l. I Met. c. 1 et 2. Et in hoc articulo sanctus Thomas breviter ostendit valorem hujusce definitionis realis, incipiendo a definitione nominali. Etenim secundum definitionem nominalem, sapientia est quid excellens in ordine cognitionis, sic communiter dicitur : sapientis est ordinare et judicare. Judicium autem scientificum est de re per causas ejus; quid sit res in se, quaenam sint ejus causa efficiens et finis. Et judicium altissimum est igitur per altissimam causam. Sic sapientia superat scientias, prout simplex scientia est cognitio per causas proximas, sapientia autem per causas altissimas. Sic metaphysica est de ente in quantum ens per causas ejus altissimas, et ideo non perficitur nisi perveniat ad notionem explicitam creationis seu productionis totius entis finiti ex nihilo, et ad finem creationis, scil. ad manifestandam Dei bonitatem. Ad hanc autem explicitam notionem, naturaliter cognoscibilem, non pervenit Aristoteles ; dum e contra aequivalenter exprimitur in prima linea libri Geneseos : « In principio Deus creavit caelum et terram. »

Minor constat ex definitione nominali Sacrae Theologiae et ex praedictis. Est enim scientia de Deo ex revelatione procedens. Unde « propriissime determinat de Deo, secundum quod est altissima causa » et non solum causa entis in quantum est ens rerum creatarum, sed ut est causa gratiae et gloriae, scil. ut est Auctor salutis. Ratio est quia determinat de Deo non solum prout est naturaliter cognoscibilis ex creaturis, sed etiam *quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso* et *aliis per revelationem communicatum.*

Hoc est dicere : Sacra Theologia tractat de Deo, non solum ut est primum ens, Ipsum esse subsistens et causa entium in quantum sunt entia, sed de Deo, in sua vita intima, seu sub ratione Deitatis. Hoc est id quod dicebat sanctus Paulus I Cor., II, 10 : « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum; Spiritus Sanctus omnia scrutatur etiam *profunda Dei* », seu vitam Dei intimam. Aliis verbis hoc objectum exprimitur, scil. : Deus sub ratione Deitatis, quia *Deitas* continet formaliter eminenter omnes perfectiones simpliciter simplices : ens, unum, verum, bonum, etc., quae sunt naturaliter participabiles a creaturis, dum Deitas ipsa non est participabilis nisi per gratiam, quae nos facit « consortes divinae naturae » II Petri, I, 4. Sic Deitas quodammodo est supra ens, supra unum, prout in sua eminentia altiori has omnes perfectiones formaliter eminenter continet, plus quam albedo continet septem colores arcus caelestis, quas includit non formaliter eminenter, sed solum virtualiter eminenter. Cf. infra, q. 13, a. 3 et 5.

Unde Sacra Theologia est maxime sapientia quia propriissime est de Deo, altissima causa, in sua vita intima.

Attamen theologia praesertim viatoris, non cognoscit Deum quidditative, *sicut in se est*, non videt Deitatem, sed eam attingit in caligine fidei, praesertim agendo de Trinitatis mysterio.

Sic Sacra Theologia potest ex alto judicare de omnibus rebus creatis et de vita humana, scil. per altissimam causam entis et gratiae et per ultimum finem non solum naturalem sed supernaturalem.

Ad 1m : Sacra Theologia accipit sua principia, non a scientiis humanis, sed a scientia Dei, sic remanet sapientia. Principia ejus sunt praesertim quatuordecim *articuli fidei*, ex quibus aliae veritates etiam fidei deduci possunt.

* * *

1um dubium : *Quomodo sacra theologia judicat de aliis scientiis ?*

Sanctus Thomas *respondet* ad 2um : 1° « *Non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum* » quia ipsa proprie versatur circa supernaturalia revelata, et principia scientiarum naturalium aut sunt per se nota, aut probantur in scientia naturali subalternante, ut geometria probat principia opticae. Item metaphysica defendit prima rationis principia.

2° Sacra Theologia *judicat tamen de aliis scientiis*, et hoc dupliciter : *negative*, quia « quidquid in aliis scientiis invenitur veritati hujusce scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum » ; ita plures hypotheses non scientifice probatae, eo ipso quod sunt contra revelationem divinam reprobantur a theologia. *Positive* autem ipsa approbat talem propositionem metaphysicae, aut philosophiae naturalis, aut ethicae, prout est aliunde revelata, aut saltem conformis cum revelatione ; v. g. approbat propositiones de immortalitate animae, aut de fundamento obligationis moralis, de distinctione inter bonum honestum, bonum delectabile et utile.

* * *

Corollarium : Sic servatur *legitima et relativa autonomia scientiarum ordinis naturalis*, prout procedunt « *ex suis principiis* naturaliter notis et utuntur sua *propria methodo* » ut dicit Conc. Vatic. 1799 ; sed non possunt affirmare ut certum et scientificum id quod contrariatur veritati revelatae, quia *verum non contrariatur vero*. Cf. Denzinger, 1797 sq. 1799, 1878 sq., unde contra rationalismum damnata est absoluta autonomia rationis humanae, cf. *Conc. Vatic.* Denz. 1810 : « Si quis dixerit, rationem humanam ita *independentem* esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, an sit. » Item n° 1789.

Sic plures sunt declarationes Ecclesiae secundum quas ut notat Denzinger in suo indice systematico, I, e : Revelatio rationem ab erroribus liberat, illustrat, confirmat, 1799, 1807 ; certitudinem et puritatem cognitionis naturalis fovet, 1786 ; est Philosophiae rectrix infallibilis, 1656, 1681 ; et norma ejus negativa, 1714 ; nec tantum Philosophus sed Philosophia ipsa magisterio fidei subest, 1674, sqq. 1682 sq., 1656 ; 1710, 1714, 2073, 2085 sq. Hoc declaratur contra rationalismum moderatum, in Syllabo

Pii IX ubi damnatur haec pr. : « Cum aliud sit philosophus, aliud philosophia, ille jus et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit ; at *philosophia* neque potest neque debet ulli sese submittere auctoritati. » Hoc perduceret ad id quod damnatum est ut haereticum in C. Vatic. : « Ratio humana ita *independens* est, ut fides ei a Deo imperari non potest ». Hoc esset dicere : motivum formale adhaesionis philosophicae non est infra motivum formale fidei infusae, scil. auctoritatem Dei revelantis, et sic in ultima analysi certitudo fidei infusae resolveretur non solum materialiter et extrinsece in evidentia naturali signorum revelationis, sed formaliter et intrinsece. Sic ratio humana remaneret supremus judex veri et falsi. In hoc fuit error semi rationalismi Günther, Hermes, et modernistarum.

* * *

2um **dubium** : *quomodo sapientia theologica distinguitur a dono sapientiae ?*

Respondet sanctus Thomas ad 3um et magis explicite IIa IIae q. 45 de dono sapientiae, a. 2 : Sapientia theologica, quae studio humano acquiritur, sub lumine divinae revelationis judicat *secundum perfectum usum rationis*, scil. per analysim conceptualem principiorum fidei seu enuntiationis mysteriorum et per deductionem conclusionum quae in his principiis continentur. E contrario donum sapientiae infusum, sub speciali inspiratione Spiritus Sancti, ac supra discursum, judicat de rebus divinis *per modum inclinationis* seu *per connaturalitatem* ad eas, quae in caritate fundatur. Haec connaturalitas quae oritur ex caritate est sympathia affectiva, secundum quam mysteria revelata apparent non solum ut *vera*, tanquam a Deo revelata, sed ut *optima* prout mirabiliter respondent altioribus nostris aspirationibus.

Ita in ordine naturali est duplex modus judicandi, v. g. de rebus moralibus, *aut per modum cognitionis scientificae*, ut judicat ille qui est instructus in scientia morali etiamsi non sit virtuosus ; *aut per modum inclinationis*, ut virtuosus v. g. castus, etiamsi non cognoscat scientiam moralem, bene judicat de his quae ad castitatem pertinent ; quia haec sunt conformia cum sua inclinatione virtuosa. « *Qualis unusquisque est* (secundum appetitum seu affectum) *talis finis videtur ei conveniens* » dicebat Aristoteles. Propterea « judicium prudentiae dicitur practice *verum* per conformitatem ad appetitum rectum », id est ad intentionem rectam, etiamsi sit speculative falsum propter involuntarium errorem. Cf. Ia IIae q. 57, a. 5, ad 3um. Sic prudentia praesupponit omnes virtutes morales et sine ea esse nequit.

Item cognitio procedens ex dono sapientiae praesupponit caritatem, dum theologia acquisita remanet in theologo qui est in statu peccati mortalis.

Attente legenda est responsio ad 3um eam comparando cum IIa IIae q. 45, a. 2. Quidam superficietenus legendo non vident in cognitione doni sapientiae nisi connaturalitatem affectivam ad res divinas (quod invenitur

jam in actu fidei vivae, a caritate informata, etiam sine speciali inspiratione Spiritus Sancti). Alii vident praesertim hanc specialem inspirationem, et non satis animadvertunt quod Spiritus Sanctus per hanc specialem inspirationem *utitur* praedicta connaturalitate affectiva ad manifestandum quomodo mysteria fidei sunt optima, prout mirabiliter satiant aspirationes nostras altiores : « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus ». Ps. XXXIII, 9.

Si non consideratur haec specialis inspiratio Spiritus Sancti non intelligitur quare Hierotheus dicatur « *patiens divina* ».

Magni theologi eminent in utraque sapientia, sic cognitio non discursiva procedens ex dono sapientiae illustrat et confirmat ex alto cognitionem discursivam theologiae acquisitae, ut clare apparet apud sanctum Augustinum et non raro haec altior confortatio aliquo modo supplet imperfectioni formationis philosophicae.

* * *

Aliud corollarium : *Apologetica non est scientia specifice distincta a S. Theologia*, sed est *munus rationale theologiae*, et pertinet ad eam, ut est sapientia, et ut *defendit principia fidei* et ipsam adhaesionem fidei *contra negantes*. Hoc longius alibi exposuimus (cf. de Revelatione, l. I, c. II et III) et magis apparebit ex articulo 8° ubi dicitur : theologiam sua principia defendere contra negantes et *non relinquere hanc defensionem alteri scientiae*, quia est sapientia seu *suprema* scientia acquisita. Sed, in hoc munere rationali seu apologetico, Sacra Theologia utitur historia et philosophia.

Art. VII. — **Utrum Deus sit subjectum hujus scientiae.**

St. qu. : Primo aspectu videtur quod hic articulus tardius veniat, quia scientia specificatur a suo proprio objecto vel subjecto, ex hoc habetur ejus definitio, ex qua deducuntur ejus proprietates, et ejus relationes ad alias scientias aut inferiores aut superiores.

Attamen si bene considerantur difficultates formulatae initio articuli, apparet quod bene institutus est hoc loco, tanquam recapitulatio praecedentium articulorum et culmen venationis seu inquisitionis definitionis realis seu scientificae Sacrae Theologiae. Pro praecedentibus articulis sufficiebat cognoscere ex definitione nominali Sacrae Theologiae quod est scientia de Deo ex revelatione procedens.

Nunc formaliter et explicite determinatur quare subjectum sacrae theologiae non est ut quidam dixerunt : Christus mediator, nec sacramenta, nec cultus Deo debitus, nec ens supernaturale in communi, sed ipse Deus in sua vita intima.

Difficultas tamen est quia omnis scientia cognoscit de suo subjecto *quid est*, scil. per definitionem ejus et ex hac definitione deducit proprietates

ejus; sic mathematica cognoscit quid sit quantitas vel continua vel discreta, scil. magnitudo et numerus; item philosophia naturalis cognoscit quid sit ens mobile, et metaphysica quid sit ens in quantum ens. E contrario Sacra Theologia non cognoscit proprie seu quidditative *quid sit Deus*. Ut ait Damascenus l. III de fide orthodoxa, c. 4 : « In Deo *quid est* dicere est impossibile. » Ad dicendum quid sit *Deitas* oporteret eam videre; visio autem beatifica non datur in hac vita.

Insuper Sacra Theologia tractat non solum de Deo, sed de creaturis, et de moribus hominum.

Responsio tamen est : *Deus est subjectum Sacrae Theologiae.*

1º Hoc jam constat ex definitione nominali Theologiae, quae est sermo de Deo.

2º Hoc probatur sic ex propriis :

Objectum potentiae vel subjectum scientiae est id sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel ad scientiam.

Atqui omnia considerantur in Sacra Theologia per respectum ad Deum sub ratione Dei.

Ergo Deus sub ratione Dei est subjectum hujusce scientiae.

Major distinguit quodammodo objectum et subjectum. *Objectum* est id quod objicitur, praesentatur potentiae et *id quod per se et immediate attingit* haec potentia, proinde id sub cujus ratione omnia alia attingit; sic objectum visus est coloratum sub luce sensibili; objectum intellectus est ens, objectum proprium intellectus humani est ens intelligibile rerum sensibilium. Per respectum ad scientiam, quae demonstrat conclusiones de aliquo subjecto (v. g. proprietates hominis de homine) objectum ejus est conclusio seu conclusiones demonstratae, *subjectum* autem est *id quod subjicitur in conclusionibus*, seu id de quo proprietates demonstrantur. Pro eodem quidem objectum et subjectum communiter accipiuntur; sed proprie loquendo dicitur subjectum metaphysicae est ens in quantum ens, quia metaphysica demonstrat proprietates entis; subjectum philosophiae naturalis est ens mobile; subjectum psychologiae est anima. Et proinde si metaphysica in theologia naturali tractat de Deo non attingit illum ut proprium subjectum, sed ut Deus est causa entis in quantum est ens diversarum rerum.

Item subjectum medicinae est corpus humanum sub ratione sanitatis: et medicina per respectum ad sanitatem corporis humani considerat omnia alia, tanquam medicamenta, scil. sales, plantas medicinales, etc. Item psychologia per respectum ad animam considerat varias manifestationes vitae animae v. g. linguas humanas, non tamen de his tractat ut facit linguistica. Unde quamvis objectum potentiae sit quid commune, subjectum scientiae potest esse quid non commune.

Minor est : *Omnia considerantur in sacra theologia per respectum ad Deum sub ratione Dei.* Hoc inductive constat, nam aut agitur de ipso Deo, aut de his quae habent ordinem ad Deum ut ad principium et ad finem. Sic sacra theologia in tractatibus de Deo uno, de Deo trino, de Deo creatore, de Verbo Incarnato, tractat de Deo tanquam de proprio subjecto,

non ut facit metaphysica quae considerat Deum ut est causa entis in quantum ens diversarum rerum. Imo Sacra Theologia tractat de Deo *sub ratione Dei, seu Deitatis*, et non solum sub ratione primi entis, ut facit metaphysica. Id est : tractat de vita Dei intima, versatur circa « profunda Dei » (I Cor., II, 10). Omnes igitur conclusiones Sacrae Theologiae derivantur ex quadam cognitione Deitatis per revelationem tradita et ordinantur ad majorem cognitionem hujus Deitatis, sicut omnes conclusiones metaphysicae praesupponunt notionem entis et ad profundiorem cognitionem entis ordinantur, sicut omnes conclusiones psychologiae ad majorem notitiam animae tendunt. Cf. Cajetanum, nº I.

Dum Sacra Theologia tractat de creaturis eas considerat per respectum ad Deum sub ratione Deitatis, sicut medicina considerat medicamenta mineralia aut plantas medicinales per respectum ad sanitatem hominis. Id est Sacra Theologia tractat de creaturis, prout sunt vestigia aut imagines Dei, et prout creaturae altiores acceperunt participationem vitae intimae Dei per gratiam et ordinantur ad Deum videndum et diligendum super omnia. (Cf. ad 2um praesentis articuli.) Sic *Deus sub ratione Dei* remanet subjectum proprium theologiae; seu ejus objectum formale quod, sub lumine revelationis virtualis. Sanctus Thomas dixerat in art. praecedenti: est « Deus *quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso*, et aliis per revelationem communicatum ».

Confirmatur. Idem est subjectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Atqui Deus, sub ratione Deitatis, est subjectum principiorum hujusce scientiae, quae sunt articuli fidei. Ergo.

Cf. infra IIa IIae, q. 1, a. 8, de enumeratione articulorum fidei : quatuor sunt de Deo uno et trino; tres sunt de Deo ut est causa creaturarum, nec non causa gratiae et gloriae; alii sunt de Verbo incarnato. — Omnes aliae veritates fidei referuntur ad hos articulos fidei. Sacra Theologia ut est scientia ex fide procedens habet idem objectum, sub lumine revelationis, non formalis, sed virtualis.

***

Remanet tamen 1a difficultas posita initio articuli : in via non possumus scire de Deo *quid est*, seu eum cognoscere *quidditative*; Deitas ut sic seu essentia divina non cognoscitur nisi per visionem beatificam; quomodo igitur dicitur sacra theologia est scientia Dei sub ratione Deitatis.

Respondetur ad 1m : « Licet de Deo non possimus scire *quid est*, utimur tamen in hac doctrina effectu ejus vel naturae, vel gratiae, loco definitionis », v. g. dicimus Sacra Theologiae est *de Deo, ut auctore gratiae*, quae est participatio formalis Deitatis; et etiam cognoscimus foecunditatem infinitam Deitatis ad intra, prout manifestatur per revelationem mysterii SS. Trinitatis; sic analogice cognoscimus Paternitatem divinam, Filiationem, Spirationem.

Ut Cajetanus dicit in hunc articulum, nº I. Deus potest considerari

1° sub conceptu communi ut *ens*, ut *actus*; 2° sub conceptu relativo ut *suprema causa*; 3° sub conceptu mixto (scil. simul communi et relativo aut negativo) ut *actus purus*, *ens primum*; sed 4° supra hos omnes modos potest considerari Deus secundum suam propriam quidditatem vel essentiam, « quam *circumloquimur Deitatis nomine*. » Cf. C. Gentes, I, c. 3.

Non habemus conceptum proprium Deitatis ut sic, sed nomen. Et sub isto nomine intelligimus in via eminentiam in qua continentur formaliter omnes perfectiones simpliciter simplices, ens, unum, verum, etc. Per respectum ad Deitàtem sumus aliquo modo sicut ille qui vidisset septem colores arcus caelestis et qui non cognosceret de albedine nisi nomen ejus et sub isto nomine intelligeret fontem colorum. Differentia tamen est quod albedo continet solum virtualiter colores, dum Deitas continet formaliter eminenter perfectiones simpliciter simplices.

In fine responsionis ad 1^m, sanctus Thomas notat quod in aliquibus scientiis philosophicis accipitur effectus loco definitionis causae. Ita est in definitione descriptiva, et nonnisi descriptive ac velut empirice definimus species mineralium, plantarum, animalium, homine excepto. Non cognoscimus *quidditative* essentiam lilii, rosae, leonis, aquilae, id est non cognoscimus distincte eorum differentiam specificam ad deducendas eorum proprietates; quia formae substantiales horum plantarum et animalium sunt immersae in materia; inter animalia solus homo proprie definitur per differentiam specificam, ex qua deducuntur proprietates, quia ejus forma, scil. anima rationalis, non est immersa in materia, et rationabilitas est modus intelligentiae cujus objectum est ens intelligibile. Sic, sub luce entis intelligibilis, homo est intelligibilis pro seipso, semetipsum definit plus quam leonem vel aquilam, quorum formae non emergunt supra materiam; et sicut differentia specifica leonis et aquilae est infra cognitionem nostram intellectualem, Deitas, quae est velut differentia specifica Dei, est supra cognitionem nostram intellectualem naturalem. Remanet tamen quod *Deitas* in caligine fidei cognoscitur ut *radix processionum* divinarum quae ejus fecunditatem manifestant et ut *causa gratiae et gloriae*, quae sunt proprie participationes formales Deitatis ut in se est, prout per haec dona « efficimur consortes divinae naturae ».

In hoc igitur sensu dicitur : subjectum Sacrae Theologiae est Deus sub ratione Deitatis, prout cadit sub revelatione virtuali. Si vero distinguitur ejus objectum a subjecto : objectum ejus sunt conclusiones de Deo vel de his quae ad Deum ordinantur.

* * *

1um Corollarium : Etiam quando Sacra Theologia tractat de creaturis, de moribus hominum, semper subjectum ejus est Deus, id est Deus creator, vel Deus ultimus finis. E contra subjectum ethicae est ipsum agere humanum. Sic ethica specifice distinguitur a theologia morali, sicut prudentia acquisita descripta ab Aristotele : « recta ratio agibilium » a prudentia infusa de qua est sermo in Evangelio. Cf. Ia IIae, q. 63, a. 4.

2um Corollarium : Inter varia systemata theologica, illud magis accedit

ad perfectionem scientiae theologicae, cujus idea mater et velut clavis aurea est alta idea Dei auctoris gratiae et salutis, potiusquam idea liberi arbitrii creati. Ratio est quia in theologia notio Dei est velut sol omnia illuminans sicut in metaphysica notio entis in quantum ens.

3um Corollarium : *Sacra Theologia*, ex hoc quod habet Deum pro objecto proprio, *incipit tractare de Deo*, secundum seipsum, postea de processu creaturarum a Deo, et denique de ordine creaturarum ad Deum, ut ad finem. Ita in hac Summa Theologica et in Summa Contra Gentes, l. I, c. 9, item c. 3, nec non l. II, c. 4, 46. Est methodus synthetica, descendens a Deo et ad Deum rediens.

E contrario metaphysica, quae est scientia de ente in quantum est ens, quod prius cognoscitur a nobis in sensibilibus, incipit tractare de cognoscibilitate entis extra mentalis (l. IV Metaph.), de ente ut dividitur per substantiam et accidens, nec non per potentiam et actum, et nonnisi in fine tractat de Deo, ut in l. XII Metaph. Insuper metaphysica constituitur normaliter post philosophiam naturalem, prout primum cognitum ab intellectu nostro est ens rerum sensibilium. Methodus philosophiae est analytico-synthetica : ascendit ad Deum, et postea ex alto judicat de creaturis per causam primam.

Haec differentia attente notanda est. Dicit sanctus Thomas II. C. Gentes, c. 4 : « *In doctrina philosophiae... prima est consideratio de creaturis* et ultima de Deo ; *in doctrina fidei*, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, *primo est consideratio Dei*, et postmodum creaturarum ; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior ». Propterea tractatus philosophicus *de anima* incipit ab anima vegetativa et sensitiva ac pervenit ad intellectivam, cujus spiritualitas et immortalitas in fine probatur, dum tractatus theologicus de homine, ut in Ia q. 75, jam ab initio, considerans animam ut a Deo provenientem, tractat quasi statim de ejus incorruptibilitate et de ejus differentia ab angelis.

ART. VIII. — Utrum Sacra Theologia sit argumentativa.

St. qu. Hoc est dicere : est ne probativa eorum quae docet. Difficultas est quia ea quae traduntur in theologia potius creduntur quam probentur. Imo videtur quod probatio minueret meritum fidei.

Responsio tamen est : *Sacra theologia est argumentativa et quidem tripliciter* :

1° *ad probanda*, non sua principia, sed *conclusiones* ex eis deducendas ;
2° *ad defendenda sua principia ex revelatis, quae conceduntur ab adversario* ;
3° *ad defendenda sua principia per solutionem objectionum adversariorum*, si nihil omnino concedunt.

Quoad probationem conclusionum, sacra theologia convenit cum omnibus scientiis.

Quoad defensionem principiorum, convenit cum metaphysica, quae, ut

sapientia, defendit sua principia contra negantes, saltem solvendo eorum objectiones et ostendendo has objectiones esse falsas aut saltem non cogentes.

Sic Aristoteles in l. IV Metaphysicorum defendit valorem realem primi principii rationis, id est principii contradictionis, et valorem ipsius rationis. In hoc metaphysica utitur logica quidem, sed non relinquit logicae defensionem suorum principiorum, quae versantur non solum circa ens rationis sed circa ens reale. Est privilegium sapientiae, ut sapientia est, defendere sua principia per analysim conceptualem eorum et per solutionem objectionum, antequam procedat ad deductionem conclusionum.

Ita pariter Sacra Theologia, ut sapientia est, antequam deducat conclusiones theologicas, instituit analysim conceptualem principiorum fidei, seu articulorum fidei, et haec principia defendit contra negantes, et positive ex deposito revelationis et speculative, solvendo objectiones. In hoc Sacra Theologia utitur historia et philosophia. Et ut dicit sanctus Thomas *in Boetium de Trinitate*, q. II, a. 3 « resistit his quae contra fidem dicuntur sive ostendendo *ea esse falsa*, sive ostendendo *ea non esse necessaria* » seu non cogentia. Cajetanus dicit optime (in art. 8um, nº IV et V) : « Solutio differt a probatione. Probatio namque est ex evidentibus... *Solutio* autem *non requirit evidentiam, sed non-coactionem intellectus*... Solutio est etiam ex his quae non apparent esse falsa, dato quod non sciantur esse vera. »

V. g. si objicitur contra Trinitatem : nulla natura eadem numero pertinet ad plures personas, theologus respondet : nulla natura finita, concedo, infinita, nego ; non quia *sciat* positive naturam infinitam pertinere ad plures personas, hoc tantum *credit* et consequenter tenet nullum dari medium ad probandam hanc impossibilitatem in natura infinita.

Sic *possibilitas mysteriorum* essentialiter supernaturalium *nec probatur, nec improbatur*, sed *rationabiliter suadetur*, *defenditur contra negantes* et *firma fide tenetur*.

Sanctus Thomas dicit Iª q. 32, a. 1 : « Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare, nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero, sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides. » Item c. Gentes, l. I, c. 8[1].

Ut dicit Joannes a sancto Thoma, « non constat evidenter propositionem contradictoriam fidei esse falsam in se, sed quod probationes quibus probatur non sunt efficaces[2] ».

Mysteria enim quae sunt supernaturalia quoad essentiam sunt pariter supernaturalia quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur. Ideoque mysteriorum existentia imo eorum possibilitas intrinseca, nec probatur, nec improbatur, sed rationabiliter suadetur (argumento convenientiae) et firma fide tenetur. Si enim positive demonstraretur v. g. realis possibilitas Trinitatis, eo ipso ejus existentia demonstraretur, quia

1. Ita communiter theologi, cf. v. g. BILLUART, *De Deo trino*, diss. prooem. a. 4 : Possibilitas Trinitatis non positive et evidenter probatur, sed negative et probabiliter.
2. JOANNES A S. THOMA, in I^{am} q. 1, a. 12 ejus commentarii, nº 5, 6.

in necessariis existentia realem possibilitatem de necessitate sequitur. Et si positive demonstraretur realis possibilitas visionis beatificae seu vitae aeternae, hoc mysterium superaret cognitionem nostram naturalem, non ratione supernaturalitatis ejus essentialis, sed ratione contingentiae, ut futurum contingens ordinis naturalis quod pendet a liberrimo Dei beneplacito, ut dies finis mundi physici.

Ex privilegio Sacrae Theologiae, ut sapientia est, sequitur ut notavimus supra, quod apologetica non est scientia specifice distincta a sacra theologia, sed ejus munus rationale ad defensionem credibilitatis mysteriorum fidei. Sicut metaphysica critica defendit valorem realem primorum principiorum rationis ac ipsius evidentiae intellectualis, et in hoc utitur logica ; ita Sacra Theologia defendit credibilitatem mysteriorum fidei et in hoc utitur historia et philosophia, praebendo ex alto sub directione fidei argumenta rationalia, v. g. circa vim probativam miraculorum et aliorum signorum, ut non credentes possint ex his signis factum revelationis cognoscere et praebere Deo « obsequium rationabile ».

* * *

Quisnam est modus argumentandi maxime proprius sacrae theologiae?

Respondetur ad 2^m : Est *argumentatio ex auctoritate divina*, nam sacra theologia procedit sub luce revelationis seu auctoritatis Dei revelantis. In hac responsione ad 2^m invenitur quasi germen tractatus de locis theologicis, qui prima vice scriptus est a Melchiore Cano, O. P. Sic dividuntur loci theologici :

Loci theologici	proprii	apodictici	Sacra Scriptura	
			Traditiones divinae	
			Auctoritas Ecclesiae catholicae	magisterii ordinarii et Conciliorum oecumenicorum.
			» Romani Pontificis	
		probabiles	Auctoritas sanctorum Patrum	
			» theologorum scholasticorum	
	extranei	apodictici :	Ratio naturalis et historia prout est certa.	
		probabiles :	Auctoritas philosophorum.	

Cajetanus notat, *ibid.* nº VIII, quod Sacra Theologia argumentatur ex rationibus naturalibus aut metaphysicis, ut ex extraneis et probabilibus, si considerantur simpliciter ; ut ex propriis et quandoque *necessariis*, si considerantur ut sunt ministrae theologiae, id est ad conclusionem theologicam deducendam. Si vero utimur his ad suadendam possibilitatem mysteriorum praebent argumentum probabile tantum, seu convenientiae, quod tamen potest esse valde profundum et semper scrutandum, sed non est apodicticum.

Melchior Cano, *de Locis theologicis*, XI, 4 agendo de historia ut est locus theologicus extraneus, tenet quod si omnes probati et graves historici in eamdem rem gestam concurrant, tunc ex horum auctoritate certum habetur argumentum.

Unde principaliter Sacra Theologia utitur argumento ex auctoritate, et utitur ratione ad auctoritates explicandas, defendendas, ordinandas, et ad conclusiones ex eis deducendas.

Methodologia Sacrae Theologiae exponitur in tractatu de locis theologicis quoad partem positivam praesertim ; ubi sunt regulae ad discernendum Sacrae Scripturae sensum litteralem, ad discernendas divinas traditiones, nec non ad recte interpretandas definitiones magisterii solemnis Ecclesiae et valorem aliarum decisionum, ac auctoritatem doctrinae Patrum et theologorum. Item agitur de usu rationis et de usu historiae.

Sed quoad partem speculativam fundamenta *methodi analogiae* exponuntur a sancto Thoma Iª q. 13 de divinis nominibus ; nonnisi enim analogice cognoscimus Deum et supernaturalia dona, ex analogia rerum naturalium.

ART. IX. — Utrum Sacra Scriptura debeat uti metaphoris.

St. qu. Ponitur haec quaestio quia theologus debet attente distinguere in Sacra Scriptura id quod dicitur *proprie*, secundum propriam significationem verborum, et id quod dicitur *metaphorice*, id est secundum aliquam similitudinem, ut cum dicitur : « *Deus noster ignis consumens est* (Hebr. XII, 29). Unde quaeritur quare Sacra Scriptura non raro loquatur metaphorice.

Difficultas est, 1° quia metaphora convenit poeticae, non propositioni veritatis, sic prohibetur in scientiis (cf. II Post. Anal., c. XII, n. 26) ; 2° per metaphoras veritas occultatur ; 3° praesertim per metaphoras desumptas ex creaturis corporalibus non potest manifestari vita mere spiritualis Dei.

Responsio tamen est : *Conveniens est Sacrae Scripturae divina et spiritualia metaphorice sub similitudine corporum tradere.*

Hoc dupliciter probatur 1° quia naturale est homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, et Deus omnibus providet, secundum quod competit eorum naturae ; 2° quia plures homines non sunt idonei ad intelligibilia secundum se capienda, et Sacra Scriptura omnibus proponitur. Unde Christus Dominus in parabolis loquebatur ad turbas.

An vero Sacra Scriptura utatur metaphoris sicut poetica ?

Ad 1ᵐ respondetur : poetica eis utitur propter delectationem repraesentationis, Sacra Scriptura propter utilitatem. Et in Iª IIªᵉ q. 101, a. 2, ad 2ᵐ dicitur in substantia : poetica utitur metaphoris *propter defectum rei*, quam extollit, theologia vero *propter excessum* realitatis divinae, quae nonnisi analogice exprimi potest.

Deus vero duplici analogia manifestatur, vel analogice proprie, v. g. dum dicitur : Deus est justus, vel analogice metaphorice, v. g. dum dicitur : Deus est iratus ; cf. infra Iª, q. 13, a. 3.

Ad 2ᵐ notatur . « ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub

metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur ». Insuper « occultatio figurarum utilis est contra irrisiones infidelium ».

Ad 3ᵐ metaphorae desumptae ex corporibus, v. g. dum dicitur *Deus ignis consumens est*, magis conveniunt in hoc sensu quod non permittunt mentem nostram in similitudinibus remanere, quia manifestum est quod Deus non est ignis corporeus et quod hoc dicitur solum per similitudinem. E contrario quando proprie loquimur de perfectionibus divinis, quidam aestimare possunt has perfectiones esse formaliter actualiter distinctas in Deo sicut in mente nostra ; et sic minueretur summa Dei simplicitas et altitudo vitae ejus.

ART. X. — Utrum Sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

St. qu. Hic articulus ponitur praesertim ad distinguendum sensum litteralem a sensu spirituali. Difficultas admittendi plures sensus est 1° quia multiplicitas sensuum ejusdem propositionis parit confusionem, 2° quia non omnino conveniunt auctores in denominatione horum diversorum sensuum.

Respondetur tamen : *Sacra Scriptura sub una littera potest habere et sensum litteralem seu historicum* et *sensum spiritualem*, qui est vel allegoricus, vel moralis, vel anagogicus, secundum terminologiam traditionalem.

Ratio primae distinctionis profunde assignatur, scil. « Auctor Sacrae Scripturae est Deus, in cujus potestate est ut non solum *voces ad significandum accommodet* (quod etiam homo facere potest) *sed etiam res ipsas* ».

Atqui significatio verborum pertinet ad sensum litteralem, dum significatio rerum qua alias res significant pertinet ad sensum spiritualem, ita Job est figura Christi patientis, agnus paschalis est figura Agni qui tollit peccata mundi.

Ergo convenienter distinguuntur hi duo sensus.

Sensus vero spiritualis 1° dicitur *allegoricus*, prout facta veteris legis significant in figura ea quae sunt novae legis, 2° dicitur *moralis* prout ea quae in Christo facta sunt, sunt signa eorum quae nos agere debemus, 3° dicitur *anagogicus*, prout ipsa nova lex est figura futurae gloriae, ut dicit Dionysius in Ecclesiastica hierarchia, c. 5.

Hucusque non est specialis difficultas, sed sanctus Thomas addit in ultimo paragrapho corporis articuli : « Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit : auctor autem Sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit : *non est inconveniens*, ut dicit Augustinus XII *Confess.* c. 31, si etiam *secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus* ». Circa haec verba fuit et adhuc est controversia : an in uno loco possint esse plures sensus litterales. Sanctus Thomas videtur hoc affirmare hic et in *II Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 2, ad 7, et *de*

Potentia, q. 4, a. 1, et generaliter cum ipso magni commentatores ejus. — Contradicunt tamen multi moderni exegetae, ut Patrizzi, Cornely, etc. In Hermeneutica biblica P. V. Zapletal O. P. longe exponitur haec quaestio, p. 26-36 : de multiplici sensu litterali : V. g. dum dicitur : « *Deus creavit caelum et terram* », caelum significaret et caelum corporeum et angelos ; ita Augustinus[1], vel dum dicitur : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, hoc significaret et panem ordinarium et panem supersubstantialem, qui explicite nominatur apud *Matth.* VI, 11.

Videamus primo responsiones ad objecta, ex quibus negantes multiplicem sensum litteralem argumentantur.

Ad 1^m dicitur : « Multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem... quia sensus isti (scil. hi de quibus est objectio : litteralis, et triplex spiritualis) non multiplicantur propter hoc quod *una vox multa significet*, sed quia *ipsae res* significatae per voces aliarum rerum possunt esse signa ».

Quidam dicunt in hoc ultimo textu sanctus Thomas videtur negare multiplicem sensum litteralem. Respondent multi thomistae : non, quia seipsum contradiceret, et nunc loquitur solum de quadruplici sensu de quo loquebatur objectio, scil. de sensu litterali et de triplici sensu spirituali.

In eadem responsione ad 1^m additur : « nulla confusio sequitur in Sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum»... «et nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat ».

Ad 2^m explicatur terminologia Augustini, qui v. g. sensum spiritualem vocabat allegoricum.

Ad 3^m dicitur quod sensus litteralis est vel proprius, vel parabolicus seu metaphoricus ; sic dum nominatur brachium Dei est sensus litteralis metaphoricus ad exprimendam Dei potentiam.

* * *

Dubium remanet : *An aliquibus sacrae Scripturae textibus plures subsint sensus litterales.* Cf. Zapletal, *Hermeneutica Biblica, loc. cit. Affirmative* respondit s. Augustinus, *Confess.* l. XII, c. 26-32 (ubi summatim ait : dum dicitur : « In principio Deus creavit caelum... » revelatur quod Deus non ab aeterno et simul creavit et caelum corporeum et angelos, visibilia et invisibilia ; nam haec veritas tenetur postea ut certo revelata). Augustinus notat : si nos intelligimus hunc duplicem sensum, quare Moyses sub lumine inspirationis eum non intellexisset ? Item sanctus Gregorius magnus in *Ezech.* III, 13.

Sanctus Thomas, ait P. Zapletal, saepius in favorem multiplicis sensus litteralis loquitur ; scil. in fine corporis praesentis articuli ; item dicit in *de Potentia* q. 4, a. 1 : « Non est incredibile Moysi et aliis Sacrae Scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum, *ut diversa vera*, quae homines

1. *Confess.*, l. XII, c. 26-32.

possunt intelligere, *ipsi* cognoscerent, et ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris ».

V. g. non est incredibile quod Moyses sub lumine inspirationis scribens : « *In principio Deus creavit caelum...* » intellexerit non solum caelum corporeum et visibile, sed invisibiles angelos, ut ait Augustinus *loc. cit.* Item Dominus Jesus dicens : sic orandum est : « Pater noster... panem nostrum quotidianum da nobis hodie » potuit intelligere et panem ordinarium et panem supersubstantialem. Respondent adversarii : sensus iste secundus non est litteralis, sed spiritualis. Sed non ita constat nam apud Matth. VI, 11, litteraliter dicitur : « panem supersubstantialem da nobis hodie ». Forte Jesus dixit ad turbas : « panem quotidianum » et ad apostolos « panem supersubstantialem ».

Sanctus Thomas in *de Potentia*, q. 4, a. 1, cum moderamine loquitur : « Non est incredibile... » Plus diceret si ageretur solum de sensu spirituali quia hic aperte constat. Unde loquitur de duplici sensu litterali.

Inter commentatores sancti Thomae, ut ostendit P. Zapletal, plerique admiserunt multiplicem sensum litteralem, scil. Cajetanus, Cano[1] Bannez, Sylvius, Joannes a sancto Thoma, Billuart[2].

Sed contra hanc multiplicitatem sensuum citantur inter antiquos Alex. Halensis, sanctus Bonav., sanctus Albertus M. (*Summ.* I, tr. I, q. 5, membr. 2, ad 5um) : « Theologia unam vocem refert ad unum significatum », ita plerique exegetae moderni.

Hi ultimi objiciunt : si plures essent sensus litterales oriretur confusio, aequivocatio. Haec est principalis eorum ratio.

Respondetur : si nomina adhibita esset *aequivoca*, concedo, ut canis ad significandum animal terrestre et constellationem ; si vero nomina adhibita sunt *analoga*, nego ; ita caelum designat et astra et angelos, et panis designat et panem ordinarium et eucharistiam.

Si sunt duo analogata *subordinata*, vel duo coordinata sub uno altiori, et nullus sensus sit falsus, tunc non est aequivocatio[3].

Controversia adhuc perdurat.

In favorem sententiae, quae duplicem sensum litteralem admittit, proponi potest hoc argumentum. Si homines possunt proferre verba cum duplici sensu litterali valde intelligibili pro intelligenti auditore, a fortiori Deus ipse, auctor Sacrae Scripturae, hoc facere potest. Atqui homines intelligentes pluries proferunt verba cum duplici sensu litterali faciliter

1. *De locis theol.*, l. II, c. 11 ad 7^m arg. ad 3^{am} rationem.
2. Plures ex eis, ut Bannez, citant hoc exemplum : « *In principio* Deus creavit *caelum* et terram », in principio significat 1° *initio temporis*, ita ut mundus non sit ab aeterno et 2° *ante omnia*, id est, *angeli* non creati sunt *ante mundum corporeum*. Billuart de hoc loquitur in *Tract. de regulis fidei*, diss. I, a. 8.
3. Joannes a sancto Thoma, in I^{am} disp. 12, a. 12, dicit . « Nec tamen sequitur aequivocatio aut confusio ex ista pluralitate sensuum, tum quia saepe *isti sensus habent inter se aliquam similitudinem seu ordinem* ; ubi autem est ordo, non est aequivocatio, tum quia multiplicitas sensuum tunc facit aequivocationem, quando est occasio deceptionis, quando in altero sensu potest esse falsitas. Quando autem *uterque sensus est verus*, sicut necessario est hoc ipso, quod a Deo est dictus litteraliter, nulla est occasio deceptionis neque aequivocationis, sed pertinet ad mysterium et ad majestatem dicentis, quod possit unica oratione plures sensus amplecti et significare »

etiam intelligibili ; v. g. in aliquo prandio aliquis praelatus qui erat thomista mitigatus, dixit alteri praelato qui erat purus thomista : « Visne aliquantulum aquae in vino? » Purus thomista intellexit optime duplicem sensum litteralem, primum de aqua miscenda cum vino materiali, alterum de mitigatione thomismi. Et ideo respondit : « Admitto solum unam guttam aquae in vino missae. » Responsio pariter duplicem sensum litteralem habebat, scil. 1° sensum obvium, et 2° sensum litteralem metaphoricum, sed principaliter intentum, scilicet : optimae doctrinae non debet esse mitigatio.

Ita dicitur quod W. Goethe dabat quandoque duos sensus litterales versibus suis, ita ut saltem intelligentiores lectores secundum sensum intelligerent. Hoc non rarum est in conversatione hominum magnae culturae.

Si autem homines hoc possunt, quare Deus et etiam Moyses non intellexisset in duobus sensibus verba : « In principio Deus creavit *caelum* » (id est caelum corporeum et angelos). Et etiam quare haec verba : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, non haberent duplicem sensum litteralem, scilicet : panem ordinarium et panem supersubstantialem.

Adversarii vero dicerent : in his exemplis est unus sensus litteralis (v. g. panem ordinarium, et caelum corporeum) et secundus sensus est spiritualis, prout panis ordinarius est symbolum alterius, et prout caelum corporeum est quasi locus habitationis angelorum. Unde non clare constat quod sint duo sensus litterales, sed nec oppositum est evidens. Est igitur sententia probabilis si agitur de existentia duplicis sensus litteralis in quibusdam locis, et plus quam probabilis si agitur de possibilitate horum duorum sensuum.

Quoad verba « *In principio Deus creavit caelum*... » non clare constat quod sint duo sensus litterales ; attamen Conc. IV Lateran. (Denz. 428), in hoc loco duas veritates invenit, scil. quod Deus creavit mundum *non ab aeterno*, et quod « *simul ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam, *spiritalem* et *corporalem* angelicam videlicet et mundanam » id est quod angeli non creati sunt ante corpora. Unde hoc Concilium videtur intelligere, sicut sanctus Augustinus, quod : « In principio Deus creavit *caelum* » significat : simul creavit caelum corporeum et angelos.

Concludendum est : *possibilitas* duorum sensuum litteralium in una littera videtur certa ; eorum vero *existentia* probabilis est. Propterea dicit sanctus Thomas, *de Pot. loc. cit.* : « Non est incredibile Moysi et aliis Sacrae Scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut *diversa vera*, quae homines possunt intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris ».

Sic terminatur quaestio de Sacra Doctrina, in qua determinavit Sanctus Doctor naturam et dignitatem Sacrae Theologiae ex ejus objecto, ex lumine sub quo procedit, necnon quomodo argumentatur et quinam sunt sensus Sacrae Scripturae.

DE DEO, AN DEUS SIT.

In prologo hujusce quaestionis agitur de ordine totius Summae theologicae. Haec autem divisio sumitur ex definitione ipsius Sacrae Theologiae, quae est, sub lumine revelationis, scientia *de Deo*, sub ratione Dei. Ex hoc sequitur quod debet tractare 1° *de Deo in se*[1], *et ut est principium creaturarum* specialiter rationalis creaturae, 2° *de motu rationalis creaturae in Deum* tanquam in finem, 3° *de Christo*, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. Sic sunt tres partes.

Notandum est quod est *ordo stricte theologicus*, non philosophicus. Cf. *C. Gentes*, l. II, c. 4, § 3 : « Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitione perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo ; in doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum ; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens, alia intuetur. »

Hic ordo theologicus est *ordo syntheticus*, qui ab altioribus et universalioribus in causando ad inferiora et minus universalia descendit, secundum ipsum ordinem naturae et causalitatis.

Insuper in hoc ordine prius considerantur *ea quae sunt necessaria*, scil. Deus et naturae creatae, praesertim humana (in Iª et IIª parte), ante magnum factum contingens Incarnationis Verbi divini ad redemptionem generis humani, secundum illud Symboli apostolici : « qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis ».

Denique hic ordo perficit circulum, prout incipit a summo, id est a Deo principio omnium rerum, et redit ad summum circuli id est ad Deum finem ultimum, in tractatu de novissimis. Sic omnia complectitur, propterea hoc opus est vera *Summa* in qua continentur et pars dogmatica et pars moralis Sacrae Theologiae, sub una ratione formali unitae.

Ordo *Summae C. Gentes* non est omnino idem, quia in hoc opere apologetice procedit sanctus Thomas. Non est tamen summa philosophica incipiens a creaturis, incipit a Deo ipso ; sed in tribus primis libris consideratur de Deo et de creaturis id quod potest ex sola ratione cognosci, dum in l. IV agitur de mysteriis proprie supernaturalibus, de Trinitate, de Incarnatione, etc.

1. Dicitur in prologo « Deus, *secundum quod in se est* » id est non ut est principium et finis creaturarum ; haec tamen expressio non significat : *sicuti est*, quia per solam visionem beatificam Deus cognoscitur « sicuti est ».

Quamvis synthetice procedat sanctus Thomas in his duobus operibus theologicis, tamen initio agendo de demonstratione existentiae Dei, recolligit argumenta philosophica quae jam ab Aristotele exponebantur in fine Physicae (l. VIII) et Metaphysicae (l. XII). Sic « *utitur eis* ut dictum est, q. 1, a. 5, ad 2m, non propter defectum vel insufficientiam Sacrae Theologiae, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur ». Revera haec recollectio argumentorum philosophicorum circa Dei existentiam fit sub lumine altiori, quo confortatur certitudo.

Divisio Iae partis est in tres partes :

I° Considerantur ea quae ad essentiam divinam pertinent : de Deo uno ;

II° ea quae pertinent ad distinctionem personarum : de Deo trino ;

III° ea quae pertinent ad processum creaturarum a Deo, seu de Deo creante et elevante.

In tractatu *de Deo uno* sunt pariter tres partes :

I° *An Deus sit*, q. 2.

II° *Quomodo sit vel potius quomodo non sit*, q. 3 ad 13 inclusive, ubi est sermo de attributis metaphysicis Dei, quarum plura negative exprimuntur : de Dei simplicitate, perfectione, infinitate, immutabilitate, unitate, haec pertinent ad Deum quoad se, a q. 3. ad 11 inclusive. Et deinde q. 12 et 13 agitur de Deo quoad nos : quomodo a nobis cognoscatur et quomodo nominetur, ubi exponitur methodus analogiae, scilicet methodus theologiae speculativae.

III° *De his quae ad operationem Dei pertinent*, q. 14 ad 26 inclusive, ubi est sermo de Dei scientia, vita, voluntate ac amore, de justitia et misericordia, de providentia, praedestinatione, de Dei potentia et beatitudine.

Jam apparet ex hac divisione quod in tractatu theologico de Deo uno, agitur de pluribus veritatibus quae non sunt ex sola ratione cognoscibiles, ut de visione beatifica (q. 13), de Providentia etiam erga ea quae sunt supernaturalis ordinis, de Praedestinatione, q. 23 ; et in his speciatim insistendum est, quia alia jam sub aspectu metaphysico exposita sunt in philosophia.

Notandum est quod hic ordo propositus a sancto Thoma constituit magnum progressum per respectum ad ordinem librorum Sententiarum Petri Lombardo, qui, ut notavimus, dividit materiam, non per respectum ad Deum (subjectum Sacrae Theologiae), sed per respectum ad voluntatem humanam, cujus sunt duo actus : *frui* et *uti*. Sic tractabat I° De his quibus fruendum est, scil. quae nos beatos faciunt, scil. de Patre, Filio, Spiritu Sancto, id est *de Deo Trino*, postea loquebatur de *Dei scientia, potentia, voluntate*.

II° De his quibus utendum est, id est *de creaturis* : de angelis, de homine, de gratia, ubi est sermo de peccato originali et actuali.

III° De his quibus simul fruendum et utendum est : scil. *de Christo homine, de virtutibus* et denique IV° *de sacramentis* et *de novissimis*.

In hac divisione pars moralis non ita ex professo exponebatur, sed quasi obiter, in III° libro, quamvis divisio totius operis pertineat potius ad res morales, scilicet de fruibilibus et de utilibus.

Inter modernos plures, ut Scheeben, statim post tractatum de Deo uno et trino ac de creatione, tractant de Christo, antequam de gratia et de virtutibus infusis. Sic gratia magis apparet ut christiana, sed ex altera parte consideranda est gratia ut erat etiam in statu innocentiae et in angelis qui non fuerunt a Christo redempti.

Quaestio IIa. — An Deus sit.

Sunt tres articuli in hac quaestione : 1° Utrum Deum esse sit per se notum. 2° utrum sit demonstrabile, 3° an Deus sit. — Sic considerantur tres possibiles positiones, scilicet 1° eorum qui dicunt *Deum esse* esse per se notum, ut sanctus Anselmus, 2° eorum qui tenent *Deum esse* nec esse per se notum, nec demonstrabile, ut agnostici ; et 3° sanctus Thomas ostendit quod hoc est demonstrabile et demonstratum ex effectibus.

Joannes a sancto Thoma quaerit : cur sanctus Thomas tractat in theologia de Dei existentia ? Respondet : Sacra Theologia probat *Deum auctorem naturae existere*, non ex rationibus propriis, sed rationibus acceptis a metaphysica, quas tamen corrigit et perficit sub lumine revelationis, quae dicit inexcusabiles[1] esse homines qui ex ordine mundi non cognoverunt supremum Ordinatorem. Hoc est praeambulum fidei. — Insuper de fide est quod *Deus existit, ut auctor gratiae et salutis*, et hoc non probatur a Sacra Theologia, sed ab ea supponitur, et postea explicatur ac defenditur.

Initio hujusce quaestionis praesupponitur de Deo *quid nominis* seu definitio nominalis : scil. per hoc nomen Deus homines communiter intelligunt Supremam Causam intelligentem totius universi, quem ordinavit. Unde quaeritur : an haec altissima causa et perfectissima vere existat ut a mundo realiter et essentialiter distincta ? Sic quaelibet demonstratio existentiae Dei incipit ab aliqua definitione nominali Dei, et ostenditur quod existit Primus Motor, Prima Causa, Primum Necessarium, Ens perfectissimum, Supremus Ordinator.

ART. I. — Utrum Deum esse sit per se notum.

St. qu. Propositio per se nota ea est quae statim cognitis terminis cognoscitur ut vera et necessaria, id est non per medium demonstrativum. Ita sunt prima rationis principia, quae sunt immediate evidentia, et non possunt igitur demonstrari, nisi indirecte seu per absurdum. Quaeritur an haec propositio *Deus est* sit per se nota, evidens ex solis terminis.

In statu quaestionis sanctus Thomas dat prius tres rationes pro affirmativa. 1° Damascenus dicit : « Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta », *de Fide orthod.*, l. I, c. 1, ergo videtur esse sicut prima

1. *Rom.*, I, 20.

rationis principia. 2° Proponitur argumentum sancti Anselmi (Proslogium c. 3 et Contra Gaunilonem), scil. Hoc nomine Dei significatur *id quo majus cogitari nequit*. Atqui majus est quod est in re et in intellectu, quam quod est in intellectu tantum. Ergo intellecto hoc nomine Deus, evidens est quod Deus est non solum in intellectu nostro sed in re. — Est argumentum renovatum postea a Cartesio, a Leibnitzio et ab Ontologistis ; admissum est etiam a Spinoza sed secundum ontologismum pantheisticum. 3° Evidens est quod veritas est (nam si dicitur veritas non est, verum est eam non esse). Atqui Deus est veritas. Ergo Deus est.

Notandum est quod argumentum sancti Anselmi, ut refert de Wulf[1], admittebatur a Guillelmo d'Auxerre, a Roberto Fitsacre, ab Alexandro Halensi. Sanctus Albertus Magnus videtur dicere quod hoc argumentum valet pro sapientibus. Rejicitur vero a sancto Thoma, a Roberto Midleton, a Scoto, et a plerisque scholasticis. Inter modernos rejicitur a Kantio, qui insuper in suo subjectivismo tenet omnes probationes traditionales existentiae Dei involvere illusorium argumentum sancti Anselmi, quod vocat argumentum ontologicum. In hac difficili quaestione attente consideranda, ut statim videbimus, opponuntur *realismus immoderatus* sancti Anselmi et ontologistarum, *conceptualismus subjectivus* Kantii et *realismus moderatus* sancti Thomae qui est inter alia duo velut justum medium et culmen.

Respondetur : *Deum esse non est per se notum, saltem quoad nos.*

1° *Indirecte probatur* in arg. *sed contra* : nullius potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum (v. g. principii contradictionis, aut principii causalitatis). Atqui « dixit insipiens in corde suo : non est Deus ». Ps. LII, 1. Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondent anselmiani : Haec propositio « Deus est » est per se nota pro sapientibus tantum, sicut ista « incorporalia non sunt in loco » ; non vero est per se nota pro his quorum intelligentia, per passiones inordinatas obnubilata, non considerat quid significat hoc nomen Deus. — Revera hoc argumentum indirectum non videtur apodicticum ; e contrario pro sancto Thoma id quod dicitur in corpore articuli est cogens.

2° *Probatur directe.* Tota argumentatio fundatur in distinctione inter « per se notum quoad se et quoad nos », et « per se notum quoad se, sed non quoad nos », et ad hoc reducitur :

Haec propositio est per se nota *quoad se*, sed non *quoad nos*, cujus praedicatum includitur in ratione subjecti, sed de cujus subjecto vel praedicato nescimus quid est.

Atqui in hac propositione Deus est, praedicatum includitur quidem in ratione subjecti (Deus est suum esse), sed *nos non scimus de Deo quid est*.

Ergo haec propositio est per se nota *quoad se*, non vero *quoad nos*, nequidem quoad sapientes ; sed « indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus[2] ».

1. *Histoire de la Philosophie médiévale*, 4e édit., p. 335.
2. Ut notat Cajetanus, quamvis propositio per se nota *quoad se* excludat medium demonstrativum a priori, potest *quoad nos* non excludere medium a posteriori ; scil.

Major est evidens ; sed difficultas est in minori circa haec verba : « *nos non scimus de Deo quid est* ». Ut melius intelligatur haec difficultas proponendae sunt instantiae anselmianae modo progressivo :

* * *

Instant anselmiani : non cognoscimus quidem Deum *quidditative*, sicut beati qui sunt in caelo, id est non cognoscimus Deitatem ut in se est, sed jam cognoscimus *quid nominis* Dei, scil. Deum esse (si existit) primam Causam et Ens perfectissimum ; et hoc sufficit.

Responderet sanctus Thomas, ut notavit art. seq. ad 2^m in fine : « *Nomina Dei imponuntur ab effectibus* (ut Causa prima, Ens perfectissimum), ut postea ostendetur (q. 13, a. 1 ubi de analogia nominum divinorum quae sumuntur ex creaturis), unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus. » Aliis verbis *definitio nominalis Dei abstrahit ab existentia exercita*, et ex ea habetur solum quod Deus est a seipso et non ab alio, *si existit*. Tunc demonstranda est existentia Dei a posteriori, scilicet ex effectibus qui sunt prius noti quoad nos. Item ad 2^m praesentis articuli.

Rursus instant anselmiani : etiam independenter ab effectibus, cognoscimus statim de Deo *quid est*, scil. est *Veritas prima* et Summum Bonum. Atqui statim evidens est quod veritas est, praesertim Veritas prima ; et pariter evidens est quod bonum est, praesertim Summum Bonum.

Respondetur ad 3^m praesentis articuli : « Veritatem esse in communi est per se notum ; sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos ». Revera probatur a posteriori, art. 3°, 4^a via « magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est... invenitur autem in rebus aliquid magis et minus bonum et verum... Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum... et per consequens maxime ens ».

Item *respondetur* ad 1^m praesentis articuli : « Homo naturaliter cognoscit et desiderat beatitudinem in communi » (seu esse beatum), sic cognoscit summum bonum in confuso ; « sed hoc non est simpliciter cognoscere *Deum esse*, sicut cognoscere *venientem* non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens ; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias ; quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud ».

Ex his duabus responsionibus ad 1^m et ad 3um apparet quod argumentum sancti Anselmi valeret et esset veritas fundamentalis si *realismus absolutus esset verus*, scilicet si universale existeret formaliter a parte rei, ut putaverunt Plato, platonici, ontologistae, et Spinoza (pro notione substantiae). Jam in antiquitate Parmenides formulavit principium contradictionis secundum mentem realismi absoluti, dum dixit : *Ens est, non ens non est ;*

---

potest admittere medium per quem devenimus ad majorem cognitionem subjecti.
Objicit Scotus : propositio per se nota *quoad se* et *non quoad nos*, non est propositio. Respondetur : Sanctus Thomas loquitur de propositione ex parte fundamenti.

tunc principium contradictionis esset non solum principium abstractum (seu abstrahens ab existentia exercita), sed judicium ordinis existentiae. E contra formulatur ab Aristotele modo abstracto *Ens non est non ens*, aliquid non potest simul esse et non esse.

Si vero realismus absolutus esset verus, id est si universale existeret, non solum fundamentaliter, sed formaliter a parte rei, tunc identificaretur *ens in communi* cum *ente divino*, ut vult Parmenides, postea Spinoza, et quodammodo ontologistae, ut patet ex eorum propositionibus damnatis, cf. Denzinger, n° 1659 sqq. « Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale. » — « Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus est esse divinum. » — « Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur. » — « Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur. »

Unde dum sanctus Thomas dicit : « Id quod primo cadit in intellectu nostro est ens intelligibile » rerum sensibilium ; isti realistae absoluti dicunt : id quod primo cadit in intellectu nostro est ens divinum ; seu primum cognitum ab intellectu nostro est Primum ontologicum, seu Primum Ens ; sed tunc ens in communi identificatur cum Ente divino, ut voluerunt Parmenides in antiquitate, et Spinoza inter modernos. Manifestum est quod si hic realismus immoderatus esset verus, argumentum sancti Anselmi valeret et esset veritas omnino fundamentalis etiam in ordine inventionis (sicut principium contradictionis) ; sed hic realismus absolutus ad pantheismum ducit, et caret omni fundamento, nam id quod prius cognoscimus est ens intelligibile rerum sensibilium, ut magis infra patebit, cf. I^a, q. 88, a. 3. « Utrum Deus sit illud, quod a nobis primo cognoscitur. »

Quandoque superficietenus confutatur argumentum sancti Anselmi, vera ejus refutatio non abstrahit a problemate de universalibus.

Instant plures anselmiani : etiam independenter a realismo absoluto, audito nomine Deus, *sufficienter cognoscimus de Deo quid est*, ad affirmandum immediate Deum non esse lapidem, non esse hominem, sed esse « *ens quo majus cogitari nequit* ». Hoc intelligitur praesertim a sapientibus. Atqui ens quo majus cogitari nequit, debet esse non solum in intellectu, *sed in re*, alioquin cogitari posset aliquid majus quod scilicet esset et in intellectu et in re. Sic demonstratur existentia Dei, sed a priori, ex notione Dei.

Respondetur ad 2um articuli in fine : nego minorem : « Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur (ab adversario) *quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest*. » Id est atheus vel agnosticus dicet : certo certius : *Deus existit a seipso et non ab alio, si revera existit in actu exercito ;* sed probandum est quod existit in actu exercito. Et hoc non probatur ex sola notione abstracta Dei, quae abstrahit ab existentia exercita. Aliis verbis, si realismus absolutus non est verus, in hoc argumento sancti Anselmi est transitus illegitimus ab ordine ideali essentiarum ad ordinem realem

actualis existentiae exercitae. Contra probationem minoris dicendum est : *nec Deus existens est major quam Deus possibilis, in ratione essentiae* de qua loquitur definitio nominalis Dei, sed habet insuper *existentiam exercitam* quae nequit ex sola notione abstracta probari.

Brevius : *in ordine ideali essentiarum* a nobis *conceptarum* non potest dari quid melius ente perfectissimo [1], sed *in ordine realis existentiae exercitae*, musca realiter existens melior est sub ratione existentiae exercitae quam angelus creabilis et etiam quam ens perfectissimum conceptum ut possibile tantum.

Ex hoc melius apparet quid voluit dicere sanctus Thomas in corpore articuli, sub his verbis « *nescimus de Deo quid est* ».

Dixerat similiter sanctus Thomas in prologo hujus qu. II : « considerandum est an Deus sit et quomodo, vel potius *quomodo non sit* »; id est non est finitus, non est mobilis, non est corporeus, etc. Scire positive *quid est Deus* esset cognoscere *Deitatem* cognitione propria et positiva, non vero analogica et ad creaturas relativa ; tunc, propositio *Deus est* esset per se nota, ut dicit sancto Bonaventura, qui non videtur in hoc differre a sanctus Thoma.

Si cognosceretur intuitive et quidditative Deitas, tunc appareret in ea existentia exercita, quia *Deus est suum esse* [2]. Sed non cognoscimus Dei essentiam nisi *modo abstracto* et analogico, et in hac notione abstracta Dei includitur quidem *existentia signata*, non vero *existentia exercita ;* id est a priori quidem evidens est, quod, si Deus existit, a seipso est et non ab alio (est propositio hypothetica, de existentia in actu signato) ; sed a priori non constat ex sola notione abstracta Dei quod revera Deus existit in actu exercito.

Ex hoc jam virtualiter excluditur sententia eorum qui ponunt aliquam speciem impressam aut expressam in visione beatifica. Ex hac specie haberetur solum cognitio abstractiva Dei et analogica, non cognosceretur Deus *sicuti est*. Cf. infra, Iª, q. 13, a. 2, ubi in fine sanctus Thomas dicit : « non per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet, ut in se est », quia essentia Dei est ipsum esse subsistens. Non possumus quidditative Deum cognoscere nisi videamus immediate Deitatem, absque ulla specie creata seu repraesentatione, et tunc immediate apparebit non solum quod *Deus a seipso est, si existit*, quod *Deus a seipso existit exercite*, extra animam [3].

Aliis verbis, sicut aliae nostrae notiones abstractae, nostra notio

1. Ut dicit Cajetanus, *ibidem* : « ratio excessus est nobilitas rei significatae in se », et haec propositio : *existentia non est*, non implicat, sed haec tantum : *quod existit non est*. Legendus est integraliter hic commentarius Cajetani.

2. In Deo, ut in se est, nulla est distinctio inter essentiam et esse, imo inter ordinem idealem et ordinem existentiae exercitae. *Ego sum qui sum*, vel *Qui est* est simul judicium ordinis essentiae et judicium ordinis existentiae. Identitas ordinis idealis et ordinis realis, quam Hegel posuit ut fundamentum sui systematis, non potest inveniri nisi in Deo.

3. Sanctus Thomas dicit in *de Veritate*, q. 10, a. 12, in fine : « Sed in patria ubi essentiam ejus videbimus, multo amplius erit nobis per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul verae. »

abstracta et analogica Entis perfectissimi non manifestat existentiam exercitam, ab ea abstrahit. Sed differt a notionibus entium contingentium, v. g. angeli aut lapidis, prout continet existentiam signatam ; sic jam apparet veritas hujusce propositionis hypotheticae : *Si Deus est, tunc a seipso est.*

* * *

De argumento ontologico apud modernos.

Plures philosophi moderni voluerunt confirmare argumentum sancti Anselmi, ex consideratione valoris objectivi intellectus nostri.

Cartesius [1] dicit : quidquid in idea clara et distincta alicujus rei continetur verum est. Atqui in idea clara et distincta Dei continetur Dei realis existentia. Ergo Deus existit.

Respondetur : distinguo majorem : in ordine ideali essentiarum modo abstracto cognitarum, concedo ; in ordine realis existentiae exercitae, nego. Pariter contradistinguitur minor ; nam nostra idea Dei est, sicut aliae nostrae ideae, abstracta, et insuper est analogica, ex creaturis desumpta.

Leibnitzius [2] dicit : ut argumentum Cartesii valeat, oportet probare *Deum esse realiter possibilem*, a parte rei seu extra animam. Et sic argumentatur :

Si Deus est realiter possibilis existit, quia ejus essentia importat existentiam. Atqui a priori apparet Deum esse realiter possibilem, nam idea Dei non involvit contradictionem, nec importat negationem. Ergo Deus existit. — Roselli, O. P., incaute hoc argumentum admisit.

Respondetur : transeat major, quia in absolute necessariis ex reali possibilitate sequitur existentia quae necessaria est et non contingens. Ita si a priori probaretur realis possibilitas Trinitatis sequeretur ejus existentia. Distinguo minorem : a priori apparet Deum esse realiter possibilem, hoc apparet negative, concedo ; positive, nego. Id est non vidimus impossibilitatem Entis perfectissimi, imo nemo potest hanc impossibilitatem probare ; sed nec nos possumus eam positive a priori probare. Quare ? Quia, ut dicit sanctus Thomas in corpore articuli, *non scimus de Deo quid est*, non cognoscimus positive et proprie Deitatem, sed solum analogice, relative et negative ut est Ens supremum, principium aliorum entium. Id est, quia nos non scimus de Deo *quid est*, non possumus scire a priori *an sit capax existendi.* — Imo quaedam perfectiones absolutae, quae apparent ut proprietates Entis perfectissimi, difficile conciliantur, ut Dei immutabilitas absoluta et ejus libertas, actus liber qui posset in Deo non esse, difficile conciliatur cum ejus absoluta immutabilitate et necessitate. Item intima conciliatio misericordiae et justitiae, ac etiam bonitatis Dei

1. 5e *Méditation, et réponses aux objections.*
2. *Monadologie*, § 45, et *Méditation sur les idées*, édit. Janet, p. 516.

omnipotentis et permissionis mali nos latet. Hae difficultates quidem non infirmant firmam demonstrationem *a posteriori* existentiae Dei, sed non permittunt demonstrationem *a priori*.

Insiat Leibnitzius : sed idea Dei nullam negationem involvit, ergo evidenter nullam contradictionem continet ; non enim oritur contradictio nisi ex quadam negatione.

Respondetur : contradictio latens oriri potest ex non fundata conjunctione duarum notionum. Ita idea motus omnium velocissimi nullam negationem involvit et tamen contradictionem importat, quia semper cogitari potest motus velocior, sicut semper divisibilia sunt latera polygonii in circumferentia inscripti. Ita pariter idea supremae creaturae possibilis non involvit negationem, sed contradictionem importat, quia « qualibet re a se facta Deus potest facere meliorem » ut infra dicetur Ia, q. 25, a. 6. Item forte non est fundata *unio* notionis entis cum notione infiniti.

Unde non possumus positive affirmare *a priori* possibilitatem Dei. Ad cognoscendum positive *valorem analogicum* nostrarum notionum entis, bonitatis, etc. per respectum ad Deum, oportet quod Deus exigatur ut *Causa* entium finitorum ex quibus abstrahimus has notiones entis, bonitatis, etc. ; nam causa de necessitate habet quamdam similitudinem saltem analogicam cum effectibus suis ; cf. infra, Ia, q. 4, a. 3 ; q. 88, a. 3.

Ens est *id cujus actus est esse* (sive sit a se, sive sit ab alio) et non possumus cognoscere supremum analogatum entis nisi ex similitudine inferioris analogati, prius quoad nos cogniti ; haec autem similitudo in causalitate fundatur ; cf. Ia, q. 4, a. 3, q. 13, a. 5, et ex existentia effectus concluditur existentia exercita causae.

***

Recentius *Pater Lepidi*[1] voluit argumentum ontologicum renovare per principium valoris objectivi intelligentiae nostrae. Sic argumentatur :

Evidentia intellectus manifestat aut ens rationis, aut ens reale, nec datur medium. Atqui ratio objectiva Entis perfectissimi ac infiniti evidenter repraesentata in mente nostra *non est ens rationis*. Ergo est *ens reale* ; non autem ens reale possibile, in potentia causae existens, ut per se patet, ergo *ens reale actuale*.

Respondetur : concedo majorem. Ad minorem : faveas probare. Afferuntur quidem probabiles rationes, sicut ad suadendam possibilitatem SS. Trinitatis, sed non rationes demonstrativae. Non *positive* probatur a priori quod Deus est realiter possibilis, nec quod Trinitas est realiter possibilis. Haec possibilitas nec efficaciter probatur a priori, nec efficaciter improbatur ab incredulis.

Instat P. Lepidi : probo minorem :

Ens rationis est quod nullo modo existit in se, nec potest existere in se,

1. *Revue de Philosophie*, Paris, déc. 1909. Item *Ontologia* ejusdem auctoris p. 90, sq

sed solum in mente, quia non habet rationem entis, ita sunt entia rationis nihilum absolutum, circulus-quadratus, vel negationes, ex. : non homo, vel privationes, ex. : caecitas. — Atqui e contrario ens perfectissimum concipitur ut quid habens plenitudinem essendi. Ergo idea entis perfectissimi non est idea entis rationis, sed entis realis, nec solum possibilis, sed actualis.

Respondetur : ex hoc probatur solum quod non vidimus impossibilitatem Entis perfectissimi, imo suadetur ejus possibilitas (sicut etiam possibilitas foecunditatis infinitae ad intra), non vero positive probatur.

Atheus dicere potest : forsitan illegitime uniuntur in uno conceptu notio entis et notio infinitatis. Homo infinitus implicat contradictionem ; ens infinitum non videtur quidem implicare, sed tamen a priori *non scimus* an sit recta notio ad aliquid extramentale relativa. Forsitan est sicut notio *supremi entis finiti possibilis*, quae primo aspectu non videtur implicare contradictionem, quae tamen implicat, si « Deus qualibet re a se facta potest facere meliorem ».

Instat ultimo P. Lepidi : praedictum argumentum praesupponit quinque vias a posteriori sancti Thomae, sed solum tanquam *manuductiones* ad veram notionem Entis perfectissimi, et ex hac recta notione, vi valoris objectivi nostri intellectus, probatur existentia hujus Entis perfectissimi. Sic quinque viae essent velut scala ad ascendendum supra tectum aedificii, et postquam pervenimus super tectum, scala non est amplius necessaria.

Respondetur. Distinguo : si haec notio Entis perfectissimi esset univoca aut saltem de se immediate relativa ad Deum, sicut nostra notio entis est immediate relativa ad ens rerum sensibilium, concedo. Sed haec notio est *analogica* et propterea non ducit ad Deum, primum analogatum, nisi per viam causalitatis, incipiendo ab inferiori analogato prius cognito, scilicet ab ente finito, prout, vi principii causalitatis tribuuntur Deo, Causae primae, perfectiones simpliciter simplices quae participantur a rebus finitis, sublatis imperfectionibus. Unde quinque viae traditionales ad probandam Dei existentiam sunt, non solum manuductiones, sed vere demonstrationes a posteriori, ut infra dicetur. Essent manuductiones solum, si intelligentia nostra haberet confusam *intuitionem Dei*, ut volunt ontologistae, secundum tendentiam realisticam Platonis[1].

***

Attamen in dictis P. Lepidi et aliorum similium est quaedam pars veritatis, quae infra magis apparebit, scilicet : quinque viae traditionales quodammodo coadunantur prout omnes remote fundantur *in notione entis* et *in principio contradictionis* seu *identitatis* (entis cum seipso, prout opponitur non-enti), et proxime in *principio causalitatis*.

1. Pater Lepidi admittebat quamdam *ideam naturaliter inditam Dei*, prout anima, ut est ad Dei imaginem, accepit, in instanti creationis suae, quamdam irradiationem Dei, seu notionem confusam Creatoris. Sed hoc probatione indigeret, nec potest probari. Imo secundum principia thomismi, omnes nostrae ideae proveniunt ex rebus ipsis per abstractionem, cf. Ia q. 84, a. 3 et 6.

Sic conficitur argumentum apodicticum, sed a posteriori : vi valoris objectivi nostrae rationis *principium contradictionis* vel *identitatis* est lex fundamentalis non solum rationis sed *entis extramentalis*.

Atqui, si ita est, realitas fundamentalis seu suprema debet esse *omnino identica*, scilicet non composita, sed *simplicissima* et *immutabilis*, ita ut sit suum esse et suum agere, id est Ipsum Esse subsistens.

Ergo Ipsum Esse subsistens simplicissimum et immutabile existit supra entia composita et mutabilia.

Haec argumentatio est apodictica, sed est a posteriori ; est velut coadunatio quinque viarum traditionalium, manifestans oppositionem *principii identitatis* cum mundi *mutabilitate* (1ª, 2ª, 3ª via) et *compositione* (4ª et 5ª via) ; ita ut, saltem pro sapientibus, statim appareat in hac oppositione quod mundus, eo ipso quod est compositus et mutabilis, est contingens, scilicet non est ens a se ; et statim etiam apparet quod *Ens a se* debet se habere ad *esse*, sicut *A est A*, id est identice, ita ut sit Ipsum Esse subsistens.

Aliis verbis, initio viae inventionis, prius apparet, vi valoris realis principii contradictionis seu identitatis, quod *ens est ens, non ens est non ens ;* seu *ens non est non ens*. Et in summo viae inventionis, vi ejusdem principii identitatis apparet quod realitas suprema est omnino sibi identica, absque compositione et mutatione, scilicet Ipsum Esse subsistens : *Ego sum qui sum*. Et eo ipso habetur confutatio pantheismi, prout Ipsum Esse subsistens *simplicissimum* et *immutabile* est realiter et essentialiter distinctum ab omni *ente composito* et *mutabili*, ut dicetur Iª, q. 3, a. 8. Utrum Deus veniat in compositione aliorum. Sed hoc non intelligitur nisi post profundam penetrationem quinque viarum a posteriori.

Nec mirum est quod probationes a posteriori existentiae Dei fundentur remote in principio contradictionis vel identitatis, nam proxime innituntur principio causalitatis (efficientis et exemplaris), quod non potest negari nisi negetur contradictionis vel identitatis principium.

Sic cognoscitur existentia Dei, non a priori, ut dicunt anselmiani, ex sola notione Dei, sed a posteriori ex notione entis et ex primorum principiorum luce in speculo sensibilium. Id est : radius intellectualis primorum principiorum *refrangitur* in hoc speculo, nam sub hac luce apparet *contingentia* mundi sensibilis ex ejus *mutabilitate* (1ª, 2ª, 3ª via) et *compositione* (4ª et 5ª via), ac proinde ejus *dependentia causali* ab Ente immobili et simplicissimo. Sic ex refractione luminis primorum principiorum in speculo sensibilium cognoscitur a posteriori existentia Primae Causae.

* * *

Confirmatur haec probatio : non potest negari existentia Dei mundum transcendentis, quin negetur valor realis seu ontologicus principii contradictionis vel identitatis, ut praesertim apparet jam in doctrina antiqua Heracliti et magis in Hegelianismo, in quo principium contradictionis est solum lex grammaticalis et simul lex rationis inferioris ratiocinantis, non vero lex suprema rationis superioris seu intuitivae et realitatis. Tunc loco Dei simplicissimi et immutabilis ponitur pantheistica evolutio universalis. Negata enim existentia Ipsius Esse subsistentis immutabilis, realitas fundamentalis non potest esse nisi *evolutio suiipsius creatrix*, seu ipsum *fieri universale*, in quo identificantur ens et non ens, prout id quod fit nondum est et tamen aliquo modo est. Si vero *ipsum fieri* est *ratio sui* et non indiget causa extrinseca, negatur principium causalitatis efficientis, ac principium finalitatis et proinde valor realis principii contradictionis seu identitatis. Si enim evolutio est suiipsius creatrix, id est : si ipsum fieri est *ratio sui*, tunc est sine causa efficienti (sic in hac evolutione, plus procedit a minori), item est sine causa finali (quia haec evolutio a nullo dirigente dirigitur), sine causa materiali (ut fluxus sine fluido, quia haec evolutio non est in aliquo subjecto ab ea distincto, quod indigeret ab alio moveri), sine causa formali : nam, ut dicitur 1ª propositione Syllabi Pii IX (Denzinger, nº 1700) : « *Deus reapse fit in homine et mundo*, ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, et justum cum injusto. » Haec omnia sunt ipsa negatio valoris realis principii contradictionis quod esset solum lex grammaticalis loquelae et lex logica discursus rationis inferioris, non vero lex intelligentiae superioris quae haberet intuitionem ipsius fluxus universalis.

Unde si hegelianismus non existeret, theologi possent illum excogitare, tanquam probationem per absurdum existentiae Dei et distinctionis ejus a mundo.

Sic fit transitus a critica argumenti sancti Anselmi, quod juxta nos est insufficiens, ad demonstrationes a posteriori.

* * *

Quid dixerit Ecclesia de ontologismo ?

Ut refert Denzinger, Enchiridion, nº 1659-1665 ex decreto S. Officii 18 Sept. 1861 damnatae sunt septem propositiones ontologistarum cum ista nota : *tuto tradi non possunt*. In hoc decreto non rejicitur argumentum ontologicum seu a priori, nec possibilitas ejus, sed damnatur doctrina secundum quam « *immediata Dei cognitio*, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale ». Damnantur etiam istae duae propositiones : « Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. » — « Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur. » Ontologismus confundit ens in communi cum ente divino ; et sic perduceret ad ontologismum pantheisticum Spinozae.

Pariter damnatus est ontologismus A. Rosmini, secundum quem « esse quod homo intuetur, necesse est, ut sit aliquid entis necessarii et aeterni ». Cf. Denz. 1895. — Dicebant isti de ente divino confuse cognito id quod nos dicimus de ente intelligibili rerum sensibilium, quod est objectum proprium intellectus nostri.

ART. II. — **Utrum Deum esse sit demonstrabile.**

St. qu. : Supposito quod Deum esse non est per se notum quoad nos, quaeritur an sit demonstrabile. Difficultas est 1° quia Deum esse est primus articulus fidei « Credo in unum Deum », et articuli fidei non demonstrantur, sed solum praeambula fidei ; 2° quia medium demonstrationis est quod quid est ; atqui non scimus de Deo quid est ; 3° nec demonstrari potest Dei existentia ex effectibus, nam effectus finitus non est proportionatus Deo infinito.

Haec ultima difficultas diversimode proponitur ab *agnosticis* modernis, sive sint empiristae, ut positivistae, sicut Stuart Mill, Spencer, sive sint idealistae, ut Kantiani. Juxta positivistas enim non cognoscimus nisi phoenomena, eorumque leges seu relationes constantes ; juxta Kantium ratio theoretica non potest probare Dei existentiam, quia principium causalitatis est solum *lex subjectiva* mentis nostrae, saltem non constat quod sit lex entis realis, nam notio causalitatis videtur esse categoria subjectiva intelligentiae nostrae, utilis quidem ad classificationem subjectivam et quoad nos necessariam phoenomenorum, sed sine valore ontologico, et a fortiori sine valore transcendenti ad Causam transcendentem cognoscendam.

Juxta Kantium, sola ratio practica probat Dei existentiam cum certitudine *objective insufficienti*, sed subjective sufficienti, scilicet ex postulatis actionis moralis. Dicit enim Kantius : est principium syntheticum a priori, seu subjective necessarium, quod justus dignus est beatitudine ; atqui justi non gaudent stabili beatitudine in hac vita ; ergo debet existere Deus remunerator, qui solus potest in altera vita stabiliter virtutem et beatitudinem conjungere. Hoc non theoretice demonstratur, sed rationabiliter creditur fide morali.

Item *traditionalistae* seu *fideistae*, damnati ann. 1855 (Denz. 1649-1652) tenebant quod ratio ex se sola (absque auxilio revelationis primitivae per traditiones populorum transmissae) existentiam Dei demonstrare nequit.

Jam medio aevo nominalista radicalis Nicolaus de Ultricuria (Denz. 553 sq.) fideismum sustinuit, negando valorem realem rationis, praesertim valorem realem principii causalitatis.

* * *

Responsio est : *Deum esse est demonstrabile per effectus nobis notos.*
1° Probatur ex auctoritate Sacrae Scripturae, Rom. I, 20 : « Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. » Sed hoc non esset, si per ea quae facta sunt, non posset demonstrari Deum esse. Omnes scholastici, exceptis nominalistis radicalibus, ut Nicolao de Ultricuria, sic intellexerunt hunc textum Sacrae Scripturae et similes (cf. l. Sapientiae, XIII, 1-5). Hic textus, Rom. I, 20, citatur a Concilio Vaticano (Denz. 1785)

dum definit contra traditionalistas, fideistas, kantianos, positivistas : « Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, *naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse ; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* » (Rom., I, 20.) Hoc idem definitur in canone correlativo (Denz. 1806).

Insuper hoc melius explicatur contra agnosticos hodiernos in jurejurando contra modernismum, ubi sic exprimitur ipsa fides Ecclesiae (Denz. 2145) : « Ego... firmiter amplector et recipio omnia et singula, quae ab inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta et declarata sunt, praesertim ea doctrinae capita, quae hujus temporis erroribus directo adversantur. Ac primum quidem : Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine *per ea quae facta sunt* (Rom., I, 20), hoc est per *visibilia* creationis opera, *tanquam causam per effectus, certo cognosci*, adeoque *demonstrari posse* profiteor. » Hoc ultimum verbum exprimit professionem fidei, ut constat praesertim ex hoc quod dicitur paulo postea : « Tertio : *firma pariter fide credo* Ecclesiam... per verum atque historicum Christum... institutam. »

Alibi in libro *Dieu*, p. 15-43, longe examinavimus quodlibet verbum praedictae definitionis dogmaticae Concilii Vaticani, ab isto jurejurando explicatae.

In hac definitione sic explicata damnatur fideismus traditionalistarum cujus theses jam antea proscriptae erant (Denz. 1622 et 1650) ; item damnatur Kantismus ; cf. *Acta Concilii*, Collectio Lacensis, t. VII, p. 130 ubi explicatur verbum Concilii *certo*, agitur enim de certitudine *objective, sufficienti*, et non solum subjective sufficienti, ut dicebat Kantius. Insuper, juxta Ecclesiam, Dei existentia probari potest non solum ex postulatis rationis practicae, sed *ex effectibus visibilibus*. Nec sufficit probatio fundata in primatu methodi immanentiae, quia, haec probatio non pervenit ad certitudinem *objective sufficientem*[1]. Hoc jam longe alibi ostendimus[2].

Unde Ecclesia quodammodo approbat valorem probationum traditionalium a posteriori, non vero approbat, nec damnat argumentum sancti Anselmi, nec innatismum Cartesii.

Insuper juxta praedictam definitionem ut exprimitur in Concilio, *loc. cit.*, capite 1 (Denz. 1785) agitur « *de existentia veri Dei*, principii et finis omnium rerum » ; non tamen definitum est formaliter rationem posse demonstrare *creationem ex nihilo*, sed existentiam Dei, primae Causae, in cujus notione implicite continentur attributa divina infinitatis, aeternitatis,

1. *Dieu*, pp. 43-61.
2. Cf. M. BLONDEL, *L'Action*, 1893, p. 437 sq. : « La connaissance qui, avant l'option était *simplement subjective* et propulsive, devient, après, privative et constitutive de l'être (suivant que l'option libre est bonne ou mauvaise)... La seconde de ces connaissances... n'est plus seulement une *disposition subjective* ; au lieu de *poser* le problème pratique... *elle recueille dans ce qui est fait* (dans l'option libre) *ce qui est*. C'est donc vraiment une connaissance *objective* (mais pratique), même alors qu'elle est réduite à constater le déficit de l'action. » Sed his ultimis annis M. Blondel retractavit hunc ultimum caput sui primi operis, et nunc magis accedit ad doctrinam traditionalem.

summae sapientiae, providentiae, sanctitatis. Ad vitandam igitur haeresim non sufficeret dicere cum pluribus agnosticis : ratio potest demonstrare existentiam alicujus primae causae aeternae, quae tamen forsitan est immanens mundo, non transcendens, nec personalis, id est intelligens et libera. Sic non demonstraretur existentia *veri Dei*.

Non definitum est an ratio ex se sola possit *deducere explicite attributa propria veri Dei*, speciatim, infinitatem. Attamen Bautain (Denz. 1622) debuit subscribere huic propositioni : « Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei et infinitatem perfectionum ejus. Fides, donum caeleste, posterior est revelatione ; hinc non potest allegari contra atheum ad probandam Dei existentiam. » Unde si negatio demonstrabilitatis infinitatis divinae non est haeretica, est saltem erronea.

Denique in praedicta definitione agitur, non de facto, sed *de possibilitate* demonstrationis. Definita est *possibilitas physica* etiam in statu naturae lapsae[1]. *Possibilitas autem moralis*, seu possibilitas absque magna difficultate, est *proxima fidei*, ut communiter docent theologi ; alioquin non dixisset *liber Sapientiae* XIII, 1 : « *Vani sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex.* » Ad minus ex ordine mundi habetur faciliter probabilitas de existentia Ordinatoris supremi, et tunc homo tenetur ulterius inquirere ; si non facit, non est in ignorantia omnino involuntaria seu invincibilis. Propterea theologi communiter rejiciunt possibilitatem ignorantiae invincibilis existentiae Dei, auctoris legis moralis naturalis. Faciliter cognoscitur primum principium hujusce legis : « bonum est faciendum, malum vitandum[2] » et non potest esse lex sine legislatore, nec ordinatio passiva sine ordinatione activa, seu sine Ordinatore supremo.

Propterea damnata est ut temeraria et erronea propositio de *peccato philosophico* quod esset contra rectam rationem et tamen non esset offensa Dei, quia esset « in homine qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat. » Cf. Denz. 1290.

Revelatio tamen moraliter necessaria est, secundum verba Concilii Vaticani (Denz. 1786) : « ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint » ut explicatum est supra Iª, q. 1, a. 1. Haec sunt principalia auctoritatis argumenta.

***

2º *Conclusio probatur ratione* :

In corpore articuli sanctus Thomas tria facit : 1º distinguit duas demonstrationes, una a priori, altera a posteriori ; 2º ostendit demonstrationem a posteriori seu ab effectu esse validam et quomodo, 3º hoc applicat ad demonstrationem existentiae Dei.

1. Cf. Vacant, *Études sur le Concile du Vatican*, t. I, pp. 28, 289, 583, 673.
2. Cf. Sanctum Thomam Iª IIªᵉ q. 94, a. 2.

1º Duplex est demonstratio. Demonstratio *a priori* est per causam et assignat *propter quid* rei demonstratae ; et potest fieri per quatuor causas : v. g. assignatur propter quid incorruptibilitatis animae ex ejus spiritualitate (causa formalis), item mortalitatis hominis ex hoc quod componitur ex contrariis (causa materialis) ; item libertatis nostrae ex hoc quod habemus rationem et cognitionem boni non solum particularis sed universalis (causa formalis directiva). Item ex fine demonstratur a priori necessitas medii, v. g. necessitas gratiae ad visionem supernaturalem Dei. Item ex causa efficienti : posita causa in actu causante, v.g. illuminatione solis, sequitur effectus. Sic haec demonstratio fieri potest per quatuor causas.

Demonstratio autem per effectum dicitur *a posteriori*, quia effectus est quid posterius causa, sed quandoque est prius notus quoad nos. Haec demonstratio ostendit *quod* causa est, vel *quia est* (in latinitate scholasticorum *quia est* significat idem ac *quod est*) ; sic vocata est demonstratio *quia* per oppositionem ad demonstrationem *propter quid*. Est igitur per ea quae sunt *prius nota quoad nos ; tunc ordo inventionis* est ascendens, dum ordo rerum est descendens.

Notandam est subito ex responsione ad 2ᵐ, « cum demonstratur Deum esse per effectum, necesse est accipere *pro medio*, quid significet *hoc nomen Deus* ». Id est incipiendum est a definitione nominali Dei, secundum quam per nomen Dei intelligitur Suprema Causa, Ens perfectissimum, Supremus Ordinator ; et inquiritur : an Suprema Causa existat.

***

2º Quare demonstratio per effectum sit valida, et qualis debeat esse ut sit valida ?

Valida est vi principii causalitatis, nam ut dicit ibid. sanctus Thomas : « cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. »

Sed bene intelligendum est hoc principium causalitatis. Positivistae illud sic intelligunt in ordine phoenomenali tantum : « omne phoenomenon praesupponit phoenomenon antecedens » v. g. si datur dilatatio ferri hoc praesupponit phoenomenon intensioris caloris, quia calor dilatat ferrum. Si ita esset, hoc principium haberet solum valorem in ordine phoenomenorum, et ut lex experimentalis, non absolute necessaria. Sed tamen miraculum fieret incogitabile, quia phoenomenon miraculosum non supponit phoenomenon antecedens, sed procedit ex exceptionali interventione Dei, Causae primae, praeter ordinem naturae.

Nec sufficit, ut volunt kantiani, quod principium causalitatis sit lex subjective necessaria mentis nostrae ad necessariam classificationem subjectivam phoenomenorum.

Requiritur insuper quod hoc principium habeat valorem ontologicum

circa ens extramentale, imo valorem transcendentem, ad existentiam Causae transcendentis probandam.

Revera communiter formulatur hoc principium, non solum in ordine phoenomenali, sed in ordine ontologico, et non dicitur solum « omne phoenomenon supponit phoenomenon antecedens » sed dicitur : « omne quod fit habet causam » vel melius, modo magis universali, *omne contingens est ab alio efficienter causatum ;* etiamsi de facto hoc contingens existeret ab aeterno, tamen adhuc indigeret causa productrice et conservante, quia *ens contingens* non est *ratio sui*.

Nec mirum est quod hoc principium sic formuletur per ordinem ad ens extramentale et non solum ad phoenomena, quia objectum proprium intellectus nostri prout distinguitur ab objecto sensuum sive externorum sive internorum, est non solum coloratum, vel sonorum, vel extensum, durum, etc., sed est *ens intelligibile* rerum sensibilium. Dum visus attingit ens coloratum ut coloratum, intellectus attingit ens coloratum *ut ens ;* et statim intellectus noster percipit veritatem primi principii contradictionis vel identitatis : « ens est ens, non ens est non ens » seu « ens non est non ens ». Hoc pertinet ad ordinem ontologicum, supra ordinem phoenomenorum.

Insuper non potest negari principium causalitatis quin negetur principium contradictionis. Hoc patet ex analysi terminorum, hoc principium causalitatis est immediate evidens, sine medio demonstrativo, sed potest insuper demonstrari indirecte, per absurdum, ut omnes scholastici admittunt.

Etenim *ens contingens incausatum* repugnat, aliis verbis : *ex nihilo nihil fit*, ex nulla causa nihil fit, ut jam negative dicebat Parmenides, (erat formula negativa principii causalitatis, in qua tamen nondum explicite distinguebatur causa efficiens a materiali). Quare ens contingens incausatum repugnat ? Quia *ens contingens* est quod *potest esse vel non esse* (haec est ejus definitio) ; ideoque non est *a seipso*, ergo debet esse *ab alio*, alioquin, si non esset neque a se, neque ab alio, nullam rationem essendi haberet, et sic non distingueretur a nihilo. « Ex nihilo nihil fit » ; dicere quod ex nihilo seu *ex nulla causa* tum efficienti, tum materiali, *aliquid fit*, est contradictio.

Non est quidem ita aperte et immediate contradictorium ac si diceretur : « *contingens non est contingens* », sed dicere : « aliquod contingens non est causatum » est negare ejus proprietatem immediate connexam cum ejus definitione, et est mediate ejus definitionem destruere[1]. V. g. si Lucifer diceret : ergo surrexi ex nihilo absque ulla causa. Dicere : « aliquod contingens incausatum existit », est affirmare convenientia positiva duorum terminorum, qui nullo modo conveniunt. Certissimum est quod *ex nulla causa nihil fit*.

Unde admisso valore ontologico notionis entis et principii contradictionis seu identitatis, admittendus est *valor ontologicus* et non solum

1. Hoc longius explicavimus alibi, cf. *Dieu*, pp. 170-182.

phoenomenalis *notionis causae* et *principii causalitatis efficientis*. Lex experimentalis « calor dilatat ferrum » pertinet ad ordinem phoenomenorum, et est *hypothetice necessaria*, id est . si calor est actu influens sequitur dilatatio ferri, sed ex hoc non excluditur quod haec dilatatio produci possit a superiori causa praeter ordinem naturae. E contra principium causalitatis efficientis est lex ordinis ontologici et est *absolute necessaria ;* non potest concipi exceptio nequidem miraculosa : *ex nulla causa nihil fit ;* in hac formula agitur de quacumque causa sive proxima et infima sive suprema.

Notandum est quod non omnino necesse est ad nostram demonstrationem probare *notionem causae* non esse innatam, sed abstractam a sensibilibus , etiamsi esset innata posset habere et haberet valorem non solum phoenomenalem sed ontologicum et transcendentem, nam manifestat nobis aliquid profundius quam phoenomena, scilicet dependentiam entis contingentis ab alio ente ; nam id quod est *non a se* est *ab alio*[1].

*
* *

Sed attente considerandum est in articulo *qualis debeat esse demonstratio per effectum ut sit valida*.

Dicit sanctus Thomas : « Ex quolibet effectu potest demonstrari *propriam causam* ejus esse. » — Quare dicit : propriam causam ? Quia si agitur causa *non propria*, non valet demonstratio ; v. g. non valet haec illatio : existit hic homo, ergo ejus pater existit et tamen pater est causa filii. Frequentissime pater moritur antequam filius pereat. Item frequentissime phoenomenon antecedens evanescit quando phoenomenon consequens apparet, v. g. dum motus localis confrictionis manuum generat calorem. Unde agnostici dicerent solum : « ex quolibet effectu potest demonstrari causa ejus non esse, sed fuisse » ; v. g. calor producitur a motu locali, motus localis a calore antecedente et sic semper in praeterito, item pluvia venit ex nubibus, nubes ex evaporatione aquae, evaporatio ex calore solis, et sic semper in praeterito, ita ut non fuerit prima pluvia, nec prima evaporatio ; item in serie generationum plantarum, animalium, hominum ; non fuit prima quercus, nec primus leo, nec primus homo. Imo ipse Aristoteles admisit quod mundus et generationes sub ab aeterno, secundum tamen quamdam mysteriosam dependentiam ab Actu puro.

Responderet sanctus Thomas : agitur de *causa propria*, dum in difficultate proposita est sermo de causa non propria[2]. Quid est *causa propria ?* Est causa a qua effectus dependet *per se primo*, seu necessario et immediate, ut aiebat Aristoteles, sicut proprietas dependet a differentia specifica, v. g. facultas loquendi a rationabilitate. *Effectus proprius* est quasi *proprietas ad extra* relate ad *causam propriam*, de qua agitur in articulo nostro.

1. In Adamo innocenti, prout creatus est in aetate adulta, cum suis ideis, idea causae erat *per accidens* infusa, seu innata ; in nobis acquiritur per abstractionem sicut notio entis, cf. *infra* Ia q. 84, a. 6.
2. Hoc fusius explicavimus in libro *Dieu*, pp. 71-80.

Sanctus Thomas praesupponit philosophicam et profundam notionem causae propriae seu causae per se primo requisitae, quae invenitur apud Aristotelem (*Post. analyt.*, l. I, lect. X, de quatuor modis dicendi *per se*, quartus modus ad causalitatem pertinet : occisor occidit, lux illuminat[1] — et *Metaphysica*, l. V, c. II, lect. III, statuarius est causa statuae) et hanc notionem ipse sanctus Thomas profundius penetrat, tractando postea de Creatione, Iª, q. 45, a. 5 : effectus universalissimus (scil. ens in quantum ens omnium rerum) reducendus est ad causam universalissimam, tanquam ejus effectus proprius, et Iª, q. 104, a. 1, ubi agitur de conservatione rerum a Deo. Hi articuli continent altissimum commentum praesentis articuli, quia de eadem relatione causalitatis tractant, sed ex alto, descendendo scilicet a Deo jam cognito et non ascendendo, ut facimus nunc in via inventionis.

Ad profundiorem intelligentiam *causae propriae* seu *per se primo*, id est necessario et immediate requisitae, in memoriam revocandae sunt quinque propositiones evidentes ex Metaphysica Aristotelis desumptae. In hoc apparet methodicus transitus a ratione naturali seu a sensu communi ad rationem philosophicam, secundum consuetudinem Aristotelis, qui sic dedit elementa metaphysicae sicut Euclides elementa geometriae.

* * *

1° *Causa propria debet esse causa per se seu necessario requisita*[2], et non causa per accidens. Exemplum causae *per se* : « homo generat hominem », seu homo generans est causa per se generationis hominis. Exemplum causae per accidens : « Socrates generat hominem », quia non necesse est quod generans sit Socrates vel Plato, ut aliquis homo generetur. A fortiori per accidens est quod musicus generet hominem, quia per accidens est quod generans sit musicus. Item a fortiori avus est causa per accidens generationis nepotis, non enim influit in eam, saepe jam mortuus est ; et filius ejus generat prout est *homo*, non prout est *filius* alterius hominis, ut dicit sanctus Thomas Iª, q. 46, a. 2, 7ᵐ. Unde series causarum praeteritarum, ut avus, proavus, etc., est series causarum *per accidens* et juxta Aristotelem erat infinita in praeterito, id est sine primo generante ; hoc autem non repugnat secundum sanctum Thomam ut infra dicetur, cf. Iª, q. 46, a. 2, ad 7. Tenemus vero per revelationem quod mundus incoepit in tempore, et Adam primus homo potuit generare, quia, ut dictum est, homo generat prout est homo adultus, non prout est filius alterius hominis.

2° *Causa propria debet esse*, non solum per se, sed *primo seu immediate requisita a suo effectu proprio*, sicut differentia specifica a proprietate quae ex ea derivatur. V. g. dicere : « animal generat hominem » est assignare

1. Primus modus dicendi *per se* est definitio rei ; secundus est *proprietas* necessario connexa cum essentia rei, tertius est substantia prima quae per se existit, quartus est causa necessario requisita.
2. Dicitur necessario requisita potius quam necessaria, quia potest esse libera, ita Deus.

causam per se, sed non *per se primo*, non propria. Dicendum est : « homo generat hominem. »

3° Proinde *causa particularissima, seu singularis, est causa propria effectus particularissimi*. V. g. Socrates est causa propria generationis, non hominis, sed *hujusce hominis*, filii sui. Dicit sanctus Thomas, Iª, q. 104, a. 1 : « Si aliqua duo sunt ejusdem speciei (ut pater et filius), unum non potest esse per se causa formae alterius in quantum est talis forma, quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque, sed potest esse causa hujusmodi formae secundum quod est in materia, id est quod *haec* materia acquirat *hanc* formam ». Sic dicitur Socrates est causa propria generationis non hominis sed hujusce hominis.

4° *Causa universalissima est causa propria effectus universalissimi*, cf. Iª, q. 45, a. 5 : « Oportet enim reducere universaliores effectus in universaliores et priores causas. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit *proprius effectus* primae et universalissimae causae, quae est Deus » ; sic solus Deus potest creare, seu « producere *esse absolute*, non in quantum est *hoc* (v. g. hoc lignum) vel *tale* (v. g. lignum potiusquam lapis) ». Item *hic* motus producitur ab *hoc* motore[1], v. g. motus vehiculi ab equo, sed si *motus absolute* (seu in genere) non sit ratio sui et indigeat causa, oportet reducere motum absolute et proinde omnes motus ad superiorem causam universalem, scilicet ad primum motorem, qui erit causa propria seu per se primo, non *hujusce* motus, sed *ipsius motus* absolute (ut est effectus universalis) et propterea hic primus motor, causa omnium motuum, erit immobilis saltem quoad motum localem. Imo si requiritur ut motor non solum corporum sed spirituum erit immobilis secundum quemlibet motum, dum anima nostra est mobilis, non localiter, sed secundum discursum rationis et deliberationem.

5° *Denique oportet distinguere inter causam propriam ipsius fieri effectus et causam propriam ipsius esse effectus*. Cf. Iª, q. 104, a. 1 : v. g. aedificator est causa propria aedificationis domus et cessante aedificatione activa, cessat aedificatio passiva, sed aedificator non est causa *per se primo* ipsius *esse* domus, nam esse domus non pendet ab esse aedificatoris, imo dum aedificator moritur domus permanet in suo esse. Pariter Socrates est causa filii sui quoad ejus fieri, seu quoad ejus generationem passivam, non quoad ejus *esse* ; esse filii non dependet ab esse patris, imo dum pater moritur, filius perseverat in suo esse.

E contrario illuminatio solis est causa ipsius esse luminis in aere, et remota illuminatione activa solis non remanet lumen in aere. Pariter objectum visum est causa objectiva visionis, ita ut remoto hoc objecto non perdurat ipsum *esse* visionis. Item evidentia principiorum est causa evidentiae conclusionis non solum quoad fieri, sed quoad esse. Item allicientia boni desiderati est causa desiderii non solum quoad fieri, sed quoad esse et perseverantiam in esse.

1. Item *mea* voluntas est causa propria, non electionis liberae, sed *meae* electionis liberae ut mea est.

*
* *

Ex his quinque propositionibus subordinatis profundius apparet quid sit *causa propria* seu *causa per se primo* pro Aristotele et pro sancto Thoma, et quid significant haec verba praesentis articuli : « ex quolibet effectu potest demonstrari *propriam causam* ejus *esse* » et non solum fuisse.

Hoc est idem ac dicere, ut invenitur apud Aristotelem, Met. l. V, c. II, in fine, lect. 3 : *posita causa* (eo modo quo est causa) *ponitur effectus*, et e converso : remota causa, removetur effectus ; scilicet : posita causa in potentia, ponitur effectus in potentia (v. g. aedificator potest aedificare, domus potest aedificari) ; posita causa *in actu* ipsius *fieri* effectus, ponitur hoc *fieri* (aedificans aedificat) ; posita causa *in actu* ipsius *esse* effectus, ponitur hoc *esse* (sole illuminante, remanet lumen in aere).

*
* *

Ultima pars praesentis articuli, id est applicatio ad probationem existentiae Dei, nunc faciliter explicatur. Id est : si sunt in mundo *effectus proprii* Dei, Causae supremae, existentia Dei demonstrari potest ex eis a posteriori, et quidem demonstratione metaphysica omnino necessaria, si hi effectus pertinent ad ens in quantum ens rerum mundi. Hi autem effectus proprii Dei investigantur in articulo sequenti.

Jam vero ex praedictis apparet quod hi effectus debent *esse universales*, prout effectus universalissimi sunt *effectus proprii* causae universalissimae, ut esse participatum est effectus proprius Ipsius Esse per essentiam. Sic dicemus : hic motus causatur ab hoc motu antecedente. sed si motus absolute sumptus in genere non est *ratio sui*, inquirenda est causa propria ipsius motus in genere, et omnium motuum.

Sic dicemus · 1° *causa propria omnium motuum* est primus motor immobilis (Iª via) ; sed non immediate sequitur ex hoc quod hic primus motor sit infinitus et intelligens ; 2° pariter dicemus : *causa propria omnis causalitatis causatae* est prima Causa incausata (2ª via) ; — 3° *causa propria omnis entis contingentis* est Ens necessarium (3ª via) et hoc Ens necessarium apparebit tanquam causa, non solum ipsius *fieri*, sed ipsius *esse* entium contingentium ; 4° pariter dicemus : *causa propria eorum quae sunt plus minusve entia, vera, bona*, est maxime ens, verum et bonum (4ª via) ; — 5° denique dicemus : *causa propria ordinationis omnium rerum* est suprema Intelligentia ordinatrix, seu Supremus Ordinator est *causa per se primo* ordinationis mundi et ejus perseverantiae, sicut statuarius est *causa per se primo* formationis statuae quoad fieri (sed non quoad esse statuae, quod perdurat post mortem statuarii).

*
* *

3um **dubium :** *utrum praedicta demonstratio ab effectibus fieri debeat secundum seriem causarum praeteritarum, quae accidentaliter subordinantur, an secundum seriem causarum nunc existentium, quae per se subordinantur*[1].

Haec difficultas oritur ex alio principio generali quod simul cum principio causalitatis includitur in omnibus probationibus existentiae Dei ; hoc principium est : *non potest esse processus in infinitum in causis subordinatis*, ergo deveniendum est ad primam causam incausatam. De quanam subordinatione causarum agitur ?

Quidam, non intelligentes textum sancti Thomae in articulo sequenti, putant quod juxta sanctum Thomam repugnat processus in infinitum *in causis praeteritis per accidens subordinatis*, ita ut necesse sit quod creatio fuerit non ab aeterno, id est ita ut necesse sit quod fuerit primus homo, primus leo et non generationes hominum, animalium, plantarum ab aeterno. Postea vero isti legunt apud sanctum Thomam, Iª, q. 46, a. 2, Utrum mundum incoepisse sit articulus fidei, ad 7um « per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile » v. g. in serie generationum praeteritarum. Ex hoc apparet quod male intellexerunt probationes existentiae Dei.

Solutio dubii est praecise in Iª, q. 46, a. 2, ad 7m : « *In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum* PER SE : ut puta, si causae, quae *per se requiruntur* ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum : sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu et hoc in infinitum (scil. in serie causarum nunc existentium et per se subordinatarum). Sed *per accidens* in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile ; ut puta, si omnes causae, quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem *nisi unius causae*, sed earum multiplicatio sit *per accidens ;* sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio ; generat enim, in quantum *homo*, et non in quantum est *filius* alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum *particularis agentis*. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum (scilicet ita ut non fuisset primo homo, sed homines fuissent ab aeterno) ; esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine et a corpore elementari et a sole et sic in infinitum. »

Unde dicebant antiqui « homo et sol generant hominem » id est homo cum concursu agentium generalium hic et nunc existentium ; si enim cessaret influxus caloris solaris in terram, cessarent in ea generationes plantarum et animalium. Influxus vero solis *per se* dependet a superiori causa nunc influenti, et non possumus in hac serie agentium actualium per se subordinatorum in infinitum procedere, ut aiebat Aristoteles ἀνάγκη στῆναι. Alioquin *omnes motores essent moti* et non assignaretur ratio essendi seu causa ipsius motus ; necesse est igitur pervenire ad *primam causam quae sit suum agere*[2].

1. Hoc longius exposuimus alibi : *Dieu*, pp. 77-82.
2. Augustiani quidem, ut sanctus Bonaventura, generaliter rejecerunt possibilitatem creationis ab aeterno, dum e contrario Averroistae tenebant cum Aristotele quod de

Hodie, secundum physicam modernam, sic exprimi potest series causarum actualium per se subordinatarum : nauta portatur a navi, navis a fluctibus maris, mare a terra, terra a sole, sol ab alio centro, sed in hac serie non possumus procedere in infinitum, alioquin omnes motores essent moti, et non assignaretur causa ipsius motus, qui indiget causa, quia non est ratio sui. Unde deveniendum est ad Supremum motorem non praeteritum sed actualiter existentem, qui sit *suum agere* et proinde *suum esse*, prout operari sequitur esse et modus operandi modum essendi.

Item in horologio possunt esse multae rotulae sed deveniendum est ad partem machinae cujus elasticitas seu tensio vel pondus sit causa motus localis rotularum et motus stili, qui est index horarum. Sic motus localis oritur ex aliqua *vi*, ex aliquo dynamismo cujus influxus ulterius explicandus est per superiorem causam.

Juxta sanctum Thomam quod creatio facta fuerit non ab aeterno sed in tempore, ita ut fuerit prima dies, prima circulatio solis, hoc dependet a *liberrimo Dei arbitrio* et non cognoscitur nisi per revelationem, cf. Ia, q. 46, a. 2 ; II *C. Gentes*, c. 38, *De Potentia* q. 3, a. 14 ; *Quodl.* XII, q. 6, a. 1 ; Opusc. 27, *de Aeternitate mundi*.

Ita Aristoteles in l. VIII Physicorum (lect. IX, XXI, XXIII commentarii sancti Thomae), quamvis admittat motum esse ab aeterno, probat existentiam Supremi Motoris immobilis, qui non indiget praemoveri ut agat. Imo dicit : supremus motus debet habere virtutem infinitam ad movendum per tempus infinitum (id est ab aeterno) cf. *ibid.*, lect. XXI. Pariter in l. XII Metaphysicorum, c. VI (lect. VI) Aristoteles, ex eo quod actus est prior potentia, ostendere vult perpetuitatem generationis ab aeterno ; hinc primum movens esse perpetuum et immobile concludit.

Imo in l. II (*a*) Metaphysicorum ostenditur quod *in nullo genere causarum per se subordinatarum est processus in infinitum.*

1° *In genere causae materialis* admittenda est materia prima, scil. aliquod primum subjectum materiale, alioquin non existeret materia secunda, seu disposita ad talem formam, v. g. non existeret terra, aer, aqua, ignis, nec corpora ex elementis composita. Negare materiam primam esset removere causam materialem, quae necessario requiritur ut subjectum mutationis.

2° *In genere causae formalis* oportet sub formis accidentalibus esse formam substantialem, et insuper in categoria substantiae sicut in categoriis quantitatis, qualitatis, etc., oportet devenire ad genus supremum, sine quo non darentur genera per se subordinata, et nihil esset definibile et nihil intelligibile. Sic genus supremum substantiae dividitur in substantiam corpoream et incorpoream, corporea in non viventem et viventem, vivens in non sensitivam et sensitivam, sensitiva in irrationalem et rationalem. Pariter in demonstrationibus non est processus in infinitum, sed deveniendum est ad prima principia indemonstrabilia, per se nota quoad

facto mundus existit ab aeterno, secundum tamen quamdam dependentiam causalem ab Actu puro. Sanctus Thomas tenet in omnibus suis operibus quod non repugnat creatio ab aeterno, et quod creatio in tempore est articulus fidei, qui non potest demonstrari.

se et quoad nos, cf. *Post. Analyt.*, l. I, lect. 35. Semper *ἀνάγκη στῆναι.*

Item in genere causae efficientis non est processus in infinitum in causis per se subordinatis, etiamsi detur in causis praeteritis accidentaliter subordinatis. V. g. ut ait Aristoteles, homo movetur ad deponendas vestes ab aere calefacto, aer vero calefit a sole, sol autem movetur nunc a superiori motore, nec possumus procedere in infinitum in his causis per se subordinatis, alioquin non assignaretur causa motus ut sic seu absolute sumpti (et non solum prout est *hic* motus) ; motus autem indiget causa, quia non est ratio sui, non se habet ad esse sicut A est A, id est : non identificatur cum ipso esse.

Denique in genere causae finalis non est processus in infinitum in finibus per se subordinatis, alioquin removeretur causalitas finalis. Ut dicit sanctus Thomas Ia IIae, q. 1, a. 4 : « *Per se* loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim, quae *per se* habent ordinem ad invicem, oportet, quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. ... In finibus, id quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum. Unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur (id est alliceretur)... (Sed) cum causae per accidens indeterminatae sint... contingit esse infinitatem per accidens in finibus et in his quae sunt ad finem. »

Assignatur subordinatio per se dum dicitur : ambulatio fit propter sanitatem, sanitas desideratur propter felicitatem ; si vero diceretur : felicitas autem appetitur propter aliud et sic in infinitum, tolleretur omnis finalitas et proinde omne desiderium et omnis actio. Ultimus finis saltem consideratus sub ratione beatitudinis in communi est prior in intentione ; sic omnes homines volunt se esse beatos, quamvis plures nesciant ubinam est vera beatitudo.

Unde in quatuor generibus causarum, non potest esse processus in infinitum in causis per se subordinatis, alioquin destrueretur quodlibet genus causarum. Sic apparet quod hoc principium de impossibilitate processus in infinitum est velut corollarium principii causalitatis, imo principii causalitatis communiter sumpti prout proportionaliter seu analogice verificatur in quatuor generibus causarum.

* * *

Corollarium : si vero esset processus in infinitum in causis praeteritis per accidens subordinatis, secundum seriem generationum hominem, animalium, plantarum, tunc Causa prima haberet solum *prioritatem dignitatis et causalitatis* per respectum ad mundum.

Hoc melius explicabitur infra Ia, q. 46, a. 2, corp. ad 7m, ad 6m, ubi ostenditur quod non necesse est quod fuerit primus homo, primus leo, prima dies seu prima solis circulatio. Ita fuisset, si Deus liberrime voluisset creare ab aeterno, et sic tamen haberet prioritatem causalitatis per respectum ad mundum creatum, sicut pes per respectum ad impressionem vel vestigium ejus in arena, si pes esset ab aeterno in arena. Unde in probatio-

nibus existentiae Dei non debemus procedere secundum seriem causarum praeteritarum, sed debemus ex hac serie egredi et supra eam ascendere ad causam altiorem nunc existentem. Manifestum est enim quod aliquod ens contingens, v. g. Abel filius Adae, non necessario indiget alio ente contingenti ut causa, sed ambo indigent Ente necessario ut causa superiori.

* * *

2um dubium : *quomodo, per respectum ad agnosticismum, manifestatur duplex valor ontologicus et transcendens notionum ac principiorum quibus conficiuntur probationes existentiae Dei.*

Hanc quaestionem longe alibi tractavimus[1], hic notanda sunt solum principalia. Agnosticismus in genere demonstrabilitatem existentiae Dei rejicit quia negat valorem ontologicum et valorem transcendentem primarum notionum et principiorum rationis, praesertim principii causalitatis. Formulant enim, ut diximus, principium causalitatis, non : omne contingens est efficienter causatum, sed : omne phoenomenon praesupponit phoenomenon antecedens et sic in infinitum ; unde virtute hujusce principii sic formulati in ordine phoenomenorum, impossibile est ascendere supra ordinem phoenomenalem.

Hi agnostici sunt aut empirici aut idealistae. Empirici, ut positivistae, reducunt principium causalitatis ad legem experimentalem, multoties confirmatam et haereditate corroboratam, sed juxta eos nescimus an haec lex applicetur extra limites nostrae experientiae ; forsitan ultra limites istas datur phoenomenon sine alio antecedente, seu forsitan aliquid fit sine causa ; et hoc est contra sensum communem seu rationem naturalem, secundum quam impossibile est omnino quod aliquid fiat sine causa.

Agnostici autem idealistae, ut Kantius, volunt quodammodo explicare hanc persuasionem intimam sensus communis et necessitatem absolutam ac universalitatem principii causalitatis, sed dicunt hanc *necessitatem esse subjectivam* et provenire ex applicatione subjectiva categoriae mentis nostrae, scilicet categoriae causalitatis ad phoenomena. Sic aiunt : pro nobis, *inintelligibile* est quod aliquid fiat sine causa, sed forte hoc non est absolute impossibile extra animam.

Nunc autem, in hoc cursu theologico, non possumus longe hanc quaestionem modo philosophico tractare, ut alibi fecimus. Sufficit fundamentalia notare, ea quae ignorare non licet.

Valor ontologicus primarum notionum et principiorum rationis manifestatur prout hae notiones ac principia correlativa exprimunt *non phoenomena sensibilia*, sed *ens per se intelligibile* et *sensibile per accidens*, ac primas entis modalitates. Propterea dicuntur habere non solum valorem phoenomenalem, ut notiones coloris, caloris vel soni, quae phoenomena exprimunt, sed valorem ontologicum, ad cognoscendum scilicet ens sub phoenomenis existens.

1. Cf. *Dieu*, pp. 108-226.

Ita sunt notiones entis, substantiae, etiam causalitatis. Causalitas enim non est quid *sensibile per se* (sive sensibile proprium ut color, sonus ; sive sensibile commune pluribus sensibus, ut extensio et figura), sed est *sensibile per accidens* et *intelligibile per se* quod, ut ait sanctus Thomas[1], « *statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu ;* sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum (absque discursu illativo) vitam ejus, unde possum dicere quod video eum vivere » quamvis vita non sit quid per se sensibile ut color. Sicut solus intellectus, intus legendo, potest per se apprehendere ens, ac substantiam seu ens substantiale, ita ille solus potest per se apprehendere causalitatem efficientem et finalitatem ; nam causalitas efficiens est productio seu *realisatio* entis producti, et haec realisatio non apprehenditur nisi a facultate cujus objectum est *ens reale*, non apprehenditur a visu qui specificatur a colorato, nec ab auditu qui specificatur a sonoro. Sed dum visus apprehendit ens coloratum *ut coloratum*, intellectus apprehendit ens coloratum *ut ens*, et, si hoc ens de novo fit, intellectus apprehendit *realisationem* ejus passivam et activam. Item dum tactus cognoscit extensionem et duritiem corporum, intellectus cognoscit realisationem impressionis passivae quae in nobis ex corporum resistentia provenit.

Ut dicit sanctus Thomas IIa IIae, q. 8, a. 1 : « Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat. Dicitur enim *intelligere*, quasi *intus legere*. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores (seu phoenomena). Cognitio autem intellectiva *penetrat* usque ad essentiam rei (saltem confuse cognitam, id est usque ad ens intelligibile rerum sensibilium). Objectum enim intellectus est *quod quid est*, ut dicitur in l. III *de Anima*, c. 6.... (Sic) sub accidentibus latet *natura rei substantialis* (et solus intellectus cognoscit differentiam inter naturam lapidis, plantae, animalis) ; sub verbis latent significata verborum... in causis latent effectus et e converso ». — Item Ia IIae, q. 1, a. 2, ostenditur quod animal brutum quamvis sensibiliter cognoscat rem ad quam tendit sicut ad praedam, non cognoscit in ea *rationem finis*, seu rationem *essendi* mediorum, quae non potest apprehendi nisi a facultate cujus objectum est *ens intelligibile* et *rationes essendi rerum*.

Nec idea causalitatis est categoria mere subjectiva mentis, ad exprimendum solum *quid mentale* seu *ens rationis*, quia haec idea, sicut notio entis extramentalis, est repraesentatio essentialiter relativa ad rem repraesentatam. Ut ait sanctus Thomas Ia, q. 85, a. 2. « *Id quod* intelligitur *primo* est *res*, cujus species intelligiblis est similitudo » et paulo antea : « Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit » (*ibid.*). Cf. *Ibid.* ad 1m, ad 2m, ad 3m. Item Ia, q. 76, a. 2, ad 4m : « Lapis est *id quod* intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum ; *alioquin scientiae non essent de rebus*, sed de speciebus

1. Commentarius in l. II *de Anima*, c. 6, lect. 13

intelligibilibus[1] ». — Ratio naturalis omnium hominum tenet quod scientiae sunt de ipsis rebus, sic hae scientiae distinguuntur a logica quae est de ente rationis. Secus oporteret identificare intellectionem directam cum reflexa, quae tamen necessario distinguitur ab ea, quia eam praesupponit.

*
* *

Confirmatur : valor ontologicus primarum notionum rationis ac principiorum correlativorum ab omnibus hominibus admittitur *ut quid naturaliter evidens*, etiam ab agnosticis dum non actualiter defendunt suam propriam sententiam negativam. Sic omnes homines certissime tenent, quod etiam in mundo ignoto ultra limites experientiae nostrae, *impossibile est* omnino *quod aliquid fiat sine causa.* Ergo, contra empirismum, hoc principium superat experientiam. Etiam agnostici idealistae tenent quod ipsi sunt *realiter auctores* suorum librorum, unde admittunt quod causalitas exprimit quid reale et non solum quid mere subjectivum. Alioquin oporteret dicere : homicida non fuit *realiter* causa mortis, nec ideo meretur realem poenam, sed fuit causa mortis solum secundum nostrum modum concipiendi ; item oporteret dicere : Kantius non fuit realiter auctor « Criticae rationis purae » sed dicitur causa hujusce operis secundum nostrum modum concipiendi. Secundum hanc sententiam non esset relatio realis dependentiae creaturae ad Deum, sed solum relatio rationis, sicut ea quae, juxta nos, est in Deo per respectum ad creaturas.

Unde negare valorem ontologicum primarum notionum intelligentiae nostrae est negare quod *objectum intellectus* est *ens intelligibile*[2] *;* aliis verbis est reducere ens intelligibile aut ad *phoenomena sensibilia* quae sunt objectum sensuum externorum vel internorum, aut ad *ens rationis* quod est objectum logicae, et sic rueret distinctio inter logicam et alias scientias. Unde haec quaestio reducitur ad problema de universalibus ; agnostici empirici sunt nominalistae, sicut omnes sensualistae ; idea pro eis reducitur ad quamdam phantasiae imaginem compositam et confusam, cum nomine communi adjuncto. Agnostici idealistae sunt conceptualistae subjectivi, pro eis quaelibet idea exprimit ens rationis tantum. E contrario realismus traditionalis tenet quod *objectum proprium* intellectus nostri est *ens intelligibile* rerum sensibilium, quod « statim ad occursum rei sensatae apprehenditur ab intellectu[3] » ante quemlibet discursum illativum.

*
* *

Valor autem transcendens primarum notionum rationis et principiorum

---

1. Item Comm. in l. III *de Anima*, lect. 8.
2. Per se notum est quod objectum intellectus est ens intelligibile. Et hoc inductive constat ex tribus operationibus mentis, nam omnis conceptio seu notio praesupponit *notionem entis* (et versatur circa modalitates entis) ; omne judicium continet ut elementum formale verbum, quod reducitur ad *verbum : est* (Petrus currit = Petrus est currens) ; et omne ratiocinium assignat *rationem essendi* rei demonstratae (in demonstratione a priori) vel affirmationis existentiae rei (in demonstratione a posteriori).
3. S. Thomas, Comm. in l. II. *de Anima*, c. 6, lect. 13.

correlativorum est eorum valor ad certo cognoscendam primam Causam transcendentem, seu realiter et essentialiter a mundo distinctam. Sic acceptus, valor transcendens harum notionum manifestatur ex hoc quod hae notiones exprimunt *perfectiones quae nullam imperfectionem involvunt in suo significato formali* et quae proinde Enti perfectissimo *analogice* sed *proprie* secundum eminentem modum attribui non repugnant, et ei de facto attribuendae sunt, si mundus exigit *causam* supremam quae has perfectiones habeat.

Ita sunt notiones entis, unius, veri, boni, causalitatis, etc., jam enim *analogice* dicuntur de diversis entibus finitis, analogice quidem sed *proprie*, et non tantum *metaphorice ;* sic ens per prius dicitur de substantia et deinde de accidentibus, v. g. prius de lapide, postea de ejus magnitudine, qualitatibus, etc. Item bonitas dicitur jam analogice sed proprie de bono lapide, de bono fructu, de bono equo, de homine virtuoso et generoso. Insuper hae notiones non solum jam analogice dicuntur de entibus finitis, sed *nullam imperfectionem* involvunt in suo significato formali, quamvis sit imperfectio *in modo creato* secundum quem dicuntur de creaturis, v. g. sapientia, ut humana et etiam ut angelica, est imperfecta, non vero sapientia ut sapientia, sic enim exprimit solum : cognitionem omnium rerum per altissimam causam. Unde non repugnat quod hae perfectiones, quae nullam imperfectionem involvunt, tribuantur Enti perfectissimo, modo analogico et eminentissimo. Et ei de facto attribuendae sunt, si mundus exigit *causam supremam*, quae has perfectiones habeat.

Sic notio *causae*, prout non est absoluta ut notio entis, sed *relativa* ad causatum, permittit elevationem mentis ad Deum et *attributionem actualem* Deo praedictarum perfectionum ; antea vero apparet non repugnantia hujusce attributionis, prout hae notiones, jam analogicae in ordine creato, nullam imperfectionem involvunt.

Insistendum est igitur speciatim supra valorem transcendentem notionis causae, prout jam analogice sed proprie dicitur in ordine creato et nullam imperfectionem involvit in suo significato formali. Manifestum est enim quod *causa* dicitur analogice sed proprie de quatuor causis. Causae quidem intrinsecae, scil. materialis et formalis, important imperfectionem, praesertim materia quae est actuabilis, perfectibilis, et etiam forma, quae est pars compositi, participata, recepta ac limitata in materia. Sed causae extrinsecae, scil. efficiens et finalis, nullam imperfectionem involvunt, et jam dicuntur analogice sed proprie in ordine creato ; v. g. causa efficiens jam dicitur analogice de causa principali, quae operatur virtute propria, ut scriptor, et de causa instrumentali, quae agit virtute alterius, ut penna in manu scriptoris. Unde non repugnat quod Causalitas efficiens analogice sed proprie attribuatur Enti perfectissimo et ei de facto attribuenda est, si mundus exigit Primam Causam perfectissimam, sed *modus proprius* seu *increatus* causalitatis divinae non erit pro nobis positive cognoscibilis in via, sed solum *negative* (v. g. dicendo : causa incausata, non praemota) et *relative* (v. g. dicendo : causa suprema, eminentissima, omnino transcendens).

Sanctus Thomas hic non ex professo tractat hanc quaestionem de

analogia, sed eam longe exponit *infra*, q. 13; — quare infra? Quia procedit ut Theologus, secundum methodum syntheticam, descendendo ab Ente divino ad cognoscibilitatem ejus per respectum ad nos, non analytice secundum viam inventionis ut faceret philosophus, qui lente inquireret fundamenta demonstrabilitatis existentiae Dei.

Attamen sanctus Thomas in nostro articulo II, notat necessaria ad 2^m et ad 3^m.

Ad 2^m respondet huic difficultati : medium demonstrationis est quod quid est, seu definitio ; atqui nescimus de Deo quid est. Ergo Deum esse demonstrari nequit.

Responsio sic potest poni in forma. Distinguo majorem : medium demonstrationis est quodquid est, in demonstratione *a priori*, concedo, sic demonstratur immortalitas animae ex ejus spiritualitate ; in demonstratione vero *a posteriori*, subdistinguo : medium est definitio realis causae, nego ; *definitio ejus nominalis*, concedo. Ergo Deum esse a posteriori demonstrari potest, praesupponendo definitionem nominalem Dei, quae est Causa Suprema ac perfectissima ; haec definitio sumitur enim per respectum ad effectus Dei, et sufficit, quamvis natura Dei seu vita ejus intima remaneat abscondita.

Ad 3^m respondetur huic instantiae : causa non potest demonstrari nisi per effectum sibi proportionatum. Atqui effectus Dei sunt finiti, proinde non proportionati Deo infinito. Ergo existentia Dei nec potest a posteriori demonstrari ex effectibus.

Respondet sanctus Thomas quod ex effectibus non potest haberi perfecta cognitio primae Causae, sed ejus existentia probatur. Etiam distinctio fieri potest circa verbum « *proportionatum* », effectus enim Dei sunt ei proportionati, *non quoad perfectionem*, sed *quoad habitudinem causalem*, et hoc sufficit ad demonstrationem a posteriori. Est enim proportio causalis inter causam propriam et effectum proprium, quamvis iste sit minus perfectus ; v. g. sicut dicitur : lux illuminat, ignis calefacit, ita dicitur : Primus motor omnia movet, Supremus Ordinator mundum ordinavit, Ens realissimum « realisat » seu producit ac conservat ens in qualibet re. Haec propositio est in quarto modo dicendi per se inter effectum et causam ejus propriam, necessario et immediate requisitam.

Haec quidem cognitio Dei a posteriori ex effectibus finitis erit valde imperfecta, scil. analogica, attamen propria et non solum metaphorica, ut infra dicetur I^a q. 13, a. 3. Dum enim metaphorice Deus dicitur iratus, prout ira est passio et non perfectio absoluta, absque metaphora et proprie Deus analogice dicitur justus, et a fortiori Causa suprema, Ens perfectissimum, etc.

* * *

Ultimum dubium : remanet difficultas alterius ordinis quae expressa est initio articuli, scil. : articuli fidei non demonstrantur. Atqui Deum esse est articulus fidei : « Credo in unum Deum ». Ergo Deum esse non demonstratur.

Ad 1^m respondetur : Deum esse prout per rationem naturalem cognoscitur, non est articulus fidei, sed praeambulum fidei. Id est : concedo majorem, nego minorem. Sed addit sanctus Thomas : « Nihil prohibet illud quod *secundum se* demonstrabile est, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit ».

Circa hanc responsionem fiunt duae instantiae.

1^a instantia : nullus potest credere existentiam Dei auctoris naturae propter revelationem, quia actus fidei praesupponit evidentiam credibilitatis, quae in hoc principio fundatur : Deus est infallibiliter verax et hanc revelationem per signa divina confirmavit.

Respondetur : existentia Dei auctoris naturae non potest per revelationem innotescere, ut initialiter et in confuso cognoscatur, transeat ; ut *magis explicite* et *firmius* cognoscatur, nego. Omnes enim homines quasi naturaliter habent cognitionem confusam existentiae Dei ordinatoris mundi et legislatoris ; nam dum perveniunt ad plenum usum rationis, cognoscunt saltem primum praeceptum legis naturalis : « Bonum est faciendum et malum vitandum », lex autem naturalis sicut ordo mundi praesupponit satis manifeste Supremum Ordinatorem. Hoc cognoscitur non modo scientifico, seu philosophico, sed modo quasi spontaneo a ratione naturali, sicut dicitur : « Caeli enarrant gloriam Dei. »

Si vero deinde, propter inordinatas passiones et objectiones materialistarum ac scepticorum, homines dubitent de existentia Dei, haec veritas eis manifestari potest per revelationem miraculo vel alio signo divino confirmatam, nam « ipsum miraculum omnipotentiam et libertatem Dei luculenter commonstrat ». Conc. Vatic. Sic, quidam materialistae, qui admittebant determinismum absolutum legum naturae, dum manifestum miraculum viderunt, Dei existentiam et libertatem agnoverunt et revelationem christianam acceperunt.

Antea habebant in mente hanc veritatem hypotheticam : *si Deus est, mentiri nequit*. Et hoc sufficit simul cum aliquo signo divino satis manifesto ad evidentiam credibilitatis praerequisitam ad actum fidei propter auctoritatem Dei revelantis.

Propterea in responsione, diximus *transeat*, potius quam *concedo ;* nam existentia Dei auctoris naturae innotescere potest, si non per ipsam revelationem, saltem per signum divinum manifestum, quo confirmatur revelatio. Hoc signum sufficit cum hac veritate hypothetica : si Deus est, non potest nisi veritatem dicere.

Sic conversi sunt quidam positivistae. Certo Deus potest, si vult, sese vivide manifestare incredulis.

* * *

2^a instantia : sed, juxta Concilium Vaticanum videtur quod omnes fideles, etiam philosophi et theologi, debeant supernaturaliter credere existentiam Dei ; ergo haec veritas est « articulus fidei indemonstrabilis », non solum demonstrabile praeambulum fidei. — Dicit enim Concilium

Vat. sess. III, c. 1 (Denz. 1782) : « Sancta... Ecclesia *credit unum esse Deum* etc. » et enumerantur principalia attributa veri Dei. *Ibid.*, c. 3 (Denz. 1792) legitur : « Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia... tanquam divinitus revelata credenda proponuntur. » In Epistola autem ad Hebr., XI, 6, legitur : « *Accedentem ad Deum oportet credere quia Deus est* et *remunerator est.* »

Communiter theologi tenent quod saltem haec duo prima credibilia sunt et semper fuerunt de necessitate medii ad salutem. Cf. IIª IIªᵉ, q. 2, a. 5. Ergo omnes, etiam philosophi christiani, debent credere existentiam Dei et dicere, credendo et non sciendo : « Credo in unum Deum ».

In hoc est duplex difficultas, 1° quia articulus fidei in se, ut distinguitur a praeambulo fidei, non potest demonstrari ; 2° quoad nos, quia, saltem secundum sanctum Thomam IIª IIªᵉ, q. 1, a. 4 et 5, idem non potest esse pro eodem *simul scitum* (seu evidens) *et creditum* (seu obscurum). Non credimus id quod jam videmus ; objectum evidens jam sufficienter movet. Non credo, sed video existentiam calami quem in manu teneo.

Quidam theologi, ut Mazzella et Didiot, putaverunt quod post Concilium Vaticanum, thomistae non possunt amplius defendere hanc thesim : idem non potest esse pro eodem simul scitum et creditum.

E contrario A. Vacant, in suo opere *Études sur le Concile du Vatican*, (Paris 1895, t. I, p. 169 et II, p. 132, et 200 sq.), quamvis hanc thesim thomisticam ipse non teneat, ostendit eam non damnatam fuisse a Concilio Vaticano, imo facilius conciliari cum textibus Concilii.

Responsio communior thomistarum quaenam est ? Respondent : Omnes fideles, etiam philosophi qui cognoscunt demonstrationem *existentiae Dei auctoris naturae*, debent credere *existentiam Dei auctoris gratiae seu salutis*. Et de hac agitur in textu sancti Pauli (Hebr. XI, 6) : « Accedentem ad Deum oportet credere quia Deus est et remunerator est » ; certo agitur de remuneratore supernaturali, alioquin fidelis non tenderet ad finem supernaturalem, quam nequidem in confuso cognosceret ; et pariter agitur in hoc textu, sicut in textibus Concilii, de existentia Dei auctoris salutis seu gratiae. Et haec veritas est articulus fidei, indemonstrabilis, est plus quam praeambulum fidei. Deus auctor salutis vocatur in V. T. Deus Abraham, Isaac et Jacob, et in N. T. Pater caelestis.

Per oppositum *existentia Dei auctoris naturae* est demonstrabile praeambulum fidei, ut dixit sanctus Thomas ad 1ᵐ. Et sic remanet quod idem, secundum idem, non est pro eodem simul *scitum* (seu evidens) *et creditum* (seu obscurum). Deus ut auctor naturae vocatur, non Deus Abraham, Isaac et Jacob, nec Pater caelestis, sed Primus Motor et Ordinator mundi, Actus purus.

Insuper juxta thomistas, quando philosophus christianus non actualiter considerat demonstrationem existentiae Dei, auctoris naturae, potest eam credere, et eam credit per modum unius cum existentia Dei auctoris gratiae. Denique fides infusa confirmat ex alto certitudinem demonstrationis philosophicae, prout est in eadem facultate et circa idem objectum, non formale, sed materiale, cf. IIª IIªᵉ q. 1, a. 4, ad 3ᵐ

Haec communior thomistarum responsio plene servat sensum eorum quae dicuntur in Conc. Vaticano (Denz. 1782) : « Ecclesia credit unum esse Deum... (et enumerantur Dei attributa). » Omnia quidem ista sunt per se de fide si agitur de Deo auctore salutis, et de providentia supernaturali, sed ex hoc non docetur a philosophis christianis proprie credendam esse existentiam Dei auctoris naturae. Pariter dum Concilium (Denz. 1792) dicit : « Fide ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto et tradito continentur et ab Ecclesia proponuntur », cum hoc principio generali stat quod plures fideles ignorant quaedam dogmata non de necessitate medii ad salutem et quod philosophi christiani teneant sola demonstratione existentiam Dei auctoris naturae dum hanc demonstrationem actualiter considerant.

Haec sufficiunt quoad demonstrabilitatem existentiae Dei.

ART. III. — **Utrum Deus sit.**

St. qu. Ex difficultatibus initio articuli positis apparet quod sanctus Thomas prae oculis habuit principales objectiones tum pessimistarum, tum pantheistarum contra existentiam veri Dei.

Prima difficultas, quae saepe formulata est, sumitur ex *existentia mali*, tum physici, tum moralis, quod in mundo existit ; ex hoc videtur quod mundus non productus est a Causa perfecta, bonitatis infinitae, quae excluderet malum in operibus suis[1]. Ita inter modernos Stuart Mill admisit Deum esse finitum, quia non potest omnia mala impedire. Ex eadem conceptione procedit doctrina pessimistarum Schopenhauer et Hartmann.

Secunda difficultas ea est : quod potest compleri per pauciora principia, non fit plura[2]. Ea autem quae sunt naturalia reducuntur in principium quod est natura, et ea quae sunt voluntaria reducuntur ad rationem et voluntatem humanam ; nec igitur necesse est admittere causam primam transcendentem, a mundo distinctam. Haec difficultas evolvitur postea sub aspectu pantheistico Iª, q. 3, a. 8 : utrum Deus veniat in compositionem aliorum ; Iª, q. 19, a. 3 ; utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

Quidam immerito dixerunt, occasione praesentis articuli : sanctus Thomas non consideravit hypothesim pantheisticam, proinde eam non confutavit, et quinque viae ejus nihil probarent contra pantheismum Spinozae, qui admisit in aliquo sensu existentiam primi motoris, primae causae, primi necessarii, supremi entis, etiam quodammodo primi ordinatoris, sed non realiter et essentialiter a mundo distincti. — Si ita esset, Angelicus statum quaestionis etiam temporis sui ignorasset.

Respondetur : sanctus Thomas quidem non ignorabat pantheismum

1. Haec objectio evolvitur in tractatu *de Providentia*, Iª q. 22, a. 2 et *de Malo*, Iª q. 49, a. 2.
2. Hoc est principium œconomiae.

plurium antiquorum, et quorumdam philosophorum medii aevi, imo prae oculis hunc errorem habet in praesenti articulo (objectio 2ª) et magis explicite, q. 3, a. 8, q. 19, a. 3. Certo cognovit ex Aristotele duas principales formas *monismi* seu pantheismi antiquorum, id est monismum staticum Parmenidis, et evolutionismum absolutum Heracliti ; in primo res mundi absorbentur in Ente unico et immobili, est velut acosmismus ; in secundo e contrario Deus absorbetur in ipsa evolutione mundi, Deus fit in mundo, est velut atheismus. Pantheismus autem de necessitate semper fluctuat inter atheismum et acosmismum[1]. Spinoza sequitur vias Parmenidis in suo realismo absoluto quoad notionem entis substantialis. Hegel e contrario in suo evolutionismo sequitur potius vias Heracliti.

Sanctus Thomas cognovit insuper pantheismum quorumdam philosophorum medii aevi ; confutat enim pantheismum materialisticum Davidis de Dinando in q. 3, a. 8, et ibidem pantheismum secundum quem Deus est causa formalis omnium ; *item C. Gentes*, l. I, c. 17, 27, 28. Imo confutavit emanatismum pantheisticum neoplatonicorum (Iª, q. 90, a. 1, et *C. Gentes*, l. II, c. 85), qui quodammodo remanebat in doctrina Averroistarum, juxta quos Deus operatur ad extra ex necessitate naturae, aut saltem sapientiae, et pro quibus unicus intellectus erat pro omnibus hominibus (cf. Iª, q. 19, a. 3 ; q. 76, a. 2 ; opusc. *de Unitate intellectus*, et *C. Gentes*, l. I, c. 26, 27, 32, 50, 65, 81, 82, 88 ; l. II, c. 23-27, 31-37, 73, 76, 78, 85, 87).

Imo profundissime sanctus Thomas confutavit pantheismum ostendendo quod in Deo non potest esse accidens, Iª, q. 3, a. 6, quod Deus requiritur ut Causa extrinseca mundi, simplicissima et omnino immutabilis, dum mundus est essentialiter compositus et mobilis (Iª, q. 3, a. 1-8) quod nihil dicitur univoce de Deo et creaturis (Iª, q. 13, a. 5, 6) et quod creatio est liberrima (Iª, q. 19, a. 3). Haec autem omnia saltem philosophice fundantur in quinque viis nunc exponendis, prout perveniunt ad Causam efficientem, mundo extrinsecam, quae est omnino simplex et immutabilis et proinde realiter et essentialiter distincta a mundo mutabili et composito.

Certo Angelicus haec omnia prae oculis habebat dum scripsit has quinque vias nunc attente considerandas.

Ante examen harum quinque viarum in particulari, aliquid generalius dicendum est, scil. de universalitate et ordine harum quinque viarum et an sit generalissima demonstratio quae quinque vias in confuso praecontineat.

***

De universalitate et ordine harum viarum.

Quinque viae sancti Thomae sunt universalissimae, prout ex summis metaphysicae fontibus sumuntur. Terminus a quo et simul minor, (prius

1. Identificatio enim Dei cum mundo perducit aut ad absorptionem Dei in mundo, aut ad absorptionem mundi in Deo.

enunciata) in qualibet earum, est *factum* in quolibet ente creato existens, scil. motus vel corporalis vel spiritualis, factum causalitatis, contingentiae, compositionis ac imperfectionis et ordinationis passive sumptae. Principium autem seu major cujuslibet harum demonstrationum a posteriori est *principium causalitatis efficientis* cum ejus *corollario :* non est processus in infinitum in causis per se subordinatis. Agitur de suprema causa efficienti motus (1ª via), causalitatis causatae (2ª via), contingentiae (3ª via), entis compositi et imperfecti (4ª via), ac ordinationis mundi (5ª via) ; sic praesertim in 4ª et 5ª agitur etiam de suprema causa exemplari et directiva. Terminus ad quem harum quinque viarum est existentia *Ipsius Esse per se subsistentis*, quod est omnino simplex et immutabile, ac proinde realiter et essentialiter distinctum a mundo composito et mutabili. Quaelibet enim harum viarum pervenit ad aliquod attributum divinum, quod non potest praedicari nisi de Ipso Esse per se subsistenti, de quo est sermo, q. 3, a. 4, utrum in Deo sit idem essentia et esse. Ad hoc culmen perveniunt quinque viae tanquam ad veritatem supremam ordinis inventionis, ex qua postea deducuntur attributa divina. Haec veritas altissima, quae simul est revelata (*Ego sum qui sum*) est velut clavis aurea totius tractatus de Deo uno ; est *culmen viae inventionis* et initium *viae judicii* in qua ex alto assignantur rationes supremae rerum. Cf. Iª, q. 79, a. 9.

Hoc attente considerandum est, quia plures, inter quos Suarez[1], has quinque vias non intellexerunt, et eas ita mutaverunt ut earum vis probativa non remaneat.

Sumuntur omnes ex legibus *entis finiti* seu creati, ut sic, prout quodlibet ens finitum, sive sit lapis, sive sit angelus, secundum quinque aspectus generales a Causa prima dependet. Nulla ex his viis sumitur exclusive ex rebus sensibilibus seu physicis, quamvis afferantur exempla sensibilia, prout sunt notiora quoad nos. Id est hae quinque viae possunt incipere etiam a factis vitae intellectivae prout sunt in nostra anima et etiam prout sunt in angelis, id est a motu intelligentiae et voluntatis, a causalitate earum, a contingentia mentis, ab ejus compositione et imperfectione, et ex hoc quod mens nostra vel angelica ordinatur ad aliquid aliud, ut ad verum universale et ad bonum universale ; cf. in nostro articulo ad 2^{m} et Iª, q. 79, a. 4.

Universalitas harum viarum sic exprimi potest.

Omne ens finitum est	mobile	et dependet a	1º Motore immobili	Ipsum Esse subsistens
	causans causatum	»	1ª Causa incausata	
	contingens	»	1º Ente necessario	
	compositum et imperfectum	»	Ente perfectissimo et simplicissimo	
	ordinatum ad aliquid	»	Supremo ordinatore	

***

1. Suarez (*Disp. Met.*, XXIX, sect. 1, nº 7) rejiciendo necessitatem praemotionis divinae pro actu voluntatis nostrae non admittit universalitatem principii : *quidquid movetur ab alio movetur*. Item, non admittendo realem distinctionem inter essentiam creatam et esse, non eodem modo intellexit alias vias sancti Thomae, praesertim 3^{am} et 4^{am}. Et pro thomistis, Suarez tollit vim probativam harum probationum.

De Ordine harum quinque viarum.

Ex parte termini a quo hae viae procedunt ab evidentioribus signis contingentiae ad profundiora, scilicet *a motu* hic et nunc incipienti, qui manifestissime contingens est, ad *compositionem* et *imperfectionem* etiam entium quae ante nos fuerunt, v. g. astrorum et totius mundi physici, aut ad compositionem cujuslibet entis finiti etiamsi ab aeterno existeret ; nec non *ad ordinationem* cujuslibet entis finiti ad aliquid, v. g. etiam cujuslibet intelligentiae finitae ad veritatem.

Ex parte termini ad quem hae quinque viae manifestant 1° *necessitatem causae primae*, ut est primus motor, prima causa incausata, primum necessarium, 2° *perfectionem causae primae* ut est perfectissima, simplicissima et ordinatrix omnium ad finem.

Unde hae quinque viae incipiunt a facilioribus, a prius notis quoad nos et progressive perveniunt ad profundiora et perfectiora. Hoc clarius apparebit in earum explicatione.

Hic ordo est multo excellentior quam ordo viarum quae exponuntur a theologis qui sanctum Thomam antecesserunt.

Videbimus infra quod aliae demonstrationes traditionales ad has quinque faciliter reducuntur, speciatim probatio a contingentia mentis ad 3am viam, et ad 4am probatio a veritatibus aeternis quae perducit ad maxime verum, probatio ex desiderio naturali summi boni, quae perducit ad maxime bonum ; et ad 5am probatio ex obligatione morali quae perducit ad Supremum Ordinatorem et Legislatorem.

* * *

An sit probatio generalissima quae in confuso has quinque vias praecontineat.

Est quidem generalis demonstratio quae faciliter intelligitur a ratione naturali, seu a sensu communi, et quae in confuso alia continet. Fundatur in hoc principio, a principio causalitatis derivato : *plus seu perfectius non producitur a minori*, sed *imperfectum producitur a perfectiori*. Hoc principium praesertim secundum suam primam formulam negativam est immediate evidens, etiam pro sensu communi, et continet in confuso principia quinque viarum ; principia enim trium priorum viarum manifestant *necessitatem* primi motoris, primae causae incausatae, entis necessarii, et principia aliarum duarum viarum manifestant *perfectionem* primae causae, prout imperfectum provenit ab Ente perfectissimo, et ordo rerum ab Intelligentia suprema.

Proinde haec generalis demonstratio, quamvis confusa remaneat, est fortissima, virtualiter enim continet vim quinque viarum, et in ea exprimitur cognitio naturalis existentiae Dei, cujus spontanea certitudo antecedit certitudinem proprie philosophicam, ab ea confirmatur, et resistit

objectionibus, etiamsi nondum explicitam responsionem ad particulares difficultates praebeat.

Haec via generalissima sic exponi potest.

Plus non producitur a minori, perfectius ab imperfectiori, sed e contrario.

Atqui in hominibus contingenter existentibus est *esse*, *vita*, *intelligentia*, *moralitas*, quandoque *sanctitas*.

Ergo debet esse prima causa, quae perfectius, a seipsa et ab aeterno, has perfectiones existentiae, vitae, intelligentiae et sanctitatis habeat.

Alioquin plus produceretur a minori, ut fateri debet evolutionismus absolutus, qui est probatio per absurdum existentiae Dei omnino perfecti et a mundo distincti.

Principium hujusce demonstrationis generalis reducitur ad formulam negativam principii causalitatis, jam expressam a Parmenide : *ex nihilo nihil fit*, scil. *ex nulla causa nihil fit* ; si autem plus seu perfectius produceretur a minori seu ab imperfectiori, istud *plus entis* esset sine causa. Unde communiter theologi dicunt : post creationem non est plus entis, sed plura entia ; id est : non est plus entis intensive, seu plus perfectionis, quia quidquid perfectionis est in mundo eminentius praeexistebat in Deo.

Minor hujusce probationis est factum ab omnibus admissum. Principales perfectiones quae sunt in mundo, sunt esse, vivere et intelligere ; sunt in hominibus. Homines autem manifeste sunt contingentes, quia nascuntur et moriuntur.

Unde sequitur conclusio : ab aeterno existit *ens*, *vita*, *intelligentia* ; imo ab aeterno existit Ens a se, Vita a se, Intelligentia a se. Alioquin, si solum existerent ab aeterno entia contingentia, cum ista non habeant in seipsis rationem suae existentiae, nullam rationem essendi haberent. Aliquod ens contingens non necessio exigit aliud ens contingens ut causam, sed ambo necessario requirunt Ens necessarium.

Haec igitur demonstratio fortissima est, etiamsi nondum explicite respondeat particularibus difficultatibus postea examinandis. Sic explicatur quod perseverat certitudo rationis naturalis, seu sensus communis, etiamsi nesciat explicite omnibus objectionibus respondere. In hoc sensu vere dictum est : « Mille difficultés ne font pas un doute », mille difficultates non generant unum dubium, dummodo non destruant medium demonstrationis conclusionis assertae, seu ejus principium, sed quasi ab extrinseco oriantur.

* * *

De quinque viis sancti Thomae, ut sunt in Summa Theologica et prout illustrantur a subsequentibus articulis.

Alibi[1] longe examinavimus has quinque vias, quas in diversis operibus suis exposuit sanctus Thomas, praesertim in *Comment. in Physicam Aristotelis*, VIII, lect. 9 sqq. *in Metaphys.* XII, lect. 5 sqq. ; I *C. Gentes*, c. 13, 15, 16, 44 ; II, c. 15 ; III, c. 64 ; *de Verit.*, q. V, a. 2 ; *de Pot.*, q. III, a. 5 ; *Compend. Theol.*, cap. III.

1. *Dieu, son existence et sa nature*, pp. 241-343.

Nunc autem breviter eas consideramus ut sunt in Summa Theologica, et ut illustrantur a subsequentibus articulis ejusdem operis.

Quaelibet harum viarum procedit ex aliquo facto (existentiae motus, causalitatis causatae, apparitionis entium contingentium, imperfectionis eorum, ordinis mundi), et ascendit ad Deum per principium causalitatis et ejus corollarium : non est processus in infinitum in causis per se subordinatis.

Ia VIA, EX MOTU.

Factum : « *Certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo.* » Agitur de motu seu mutatione secundum totam suam extensionem, primo quidem de mutatione physica (substantiali, locali, qualitativa aut quantitativa, seu augmenti), et etiam de motu spirituali ipsius intelligentiae nostrae et voluntatis, ut constat *ibid.*, ad 2um, et Ia, q. 79, a. 4 ; q. 82, a. 4, ad 3 ; q. 105, a. 2, 3, 4, 5 ; Ia IIae, q. 9, a. 4.

Principium : « *Omne autem quod movetur ab alio movetur.* » Hoc principium est necessarium et universalissimum. Motus enim est transitus de potentia ad actum, seu de indeterminatione ad determinationem. « *De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu ; ... nec est possibile ut idem secundum idem sit simul in actu et in potentia.* » In eodem ente quidem una pars alteram movere potest, ut fit in vivente ; si vero pars movens ipsa movetur, motu alterius ordinis, tunc motorem extrinsecum et superiorem exigit. Unde quidquid movetur, sive sit corpus, sive sit anima, vel spiritus, ab alio movetur. Cf. Ia, q. 105, a. 5 in quo relatio inter causam et effectum consideratur ordine inverso[1].

Insuper in moventibus per se subordinatis non potest esse processus in infinitum. Non agitur de moventibus praeteritis, ut sunt generantes in serie generationum animalium et hominum ; nam haec moventia accidentaliter et non per se subordinantur, nec amplius influunt. « Unde non est impossibile, ait sanctus Thomas, quod homo generetur ab homine in infinitum », Ia, q. 46, a. 2, ad 7. Sed repugnat motum habere suam rationem omnino sufficientem vel causam primam in hac serie praeterita, etiamsi esset

1. Plures agnostici objiciunt : principium *quidquid movetur ab alio movetur* fundatur in repraesentatione imaginativa et spatiali ; concipiuntur mobile et motor ut spatialiter distincti, sed motor potest esse vis quaedam immanens, sicut in viventibus.

Respondetur : hoc principium non fundatur in hac imaginatione spatiali, sed in ipsa notione motus, sive localis, sive qualitativi, etiam in notione motus spiritualis intelligentiae et voluntatis, quae spatium superant. Item distinctio inter potentiam et actum non est spatialis, sed ontologica et necessaria, ut *motus* (etiam spiritualis) fiat intelligibilis per respectum ad *ens*, quod est primum intelligibile. Ex nihilo enim nihil fit, et ex ente in actu (jam determinato) non fit ens, (ex statua non fit statua) ; ergo aliquid fit ex ente indeterminato seu ex ente in potentia (v. g. ex ligno fit statua).

Nec admitti potest quod *ipsum fieri* sit simpliciter prius *ente*, nam *id quod fit* est minus perfectum quam *id quod est*, et plus seu perfectius non producitur a minori.

Nec hoc argumentum Iae viae supponit contra pantheismum quod sunt plures substantiae ab invicem distinctae, etiamsi daretur *una sola* in qua esset *motus*, adhuc dici deberet : quidquid movetur ab alio movetur, vel ab alia parte suiipsius ; et si haec pars ipsa movetur, requiritur motor non spatialiter superior, sed qualitative et natura superior.

infinita, motorum, qui et ipsi moti sunt. Si haec series est ab aeterno, insufficiens est ab aeterno, non est ratio sui.

Agitur ergo de moventibus nunc actualiter influentibus et per se subordinatis : ut dicet sanctus Thomas, Ia, q. 46, a. 2, ad 7 « processus in infinitum esset impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum ». Ita dicimus : luna attrahitur a terra, terra autem a sole, sol ab alio centro. Et in hac serie ascendenti, non potest esse processus in infinitum. Si enim omnes motores per se subordinati recipiunt influxum quem transmittunt, ita ut non sit primus motor dans motum absque influxu superioris motoris, nunquam erit motus. Ita horologium, etiamsi multiplicetur numerus rotarum, nunquam movebitur sine machina motrice, seu sine intensione vel elasticitate alicujus metalli, aut sine vi alicujus ponderis.

Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo moveatur, et hoc omnes intelligunt Deum, secundum definitionem nominalem Dei. Hic primus motor est immobilis, non ea immobilitate inertiae, vel potentiae passivae, quae imperfectionem importat et inferior est motu, sed ea *immobilitate actus*, qui non indiget praemoveri ut agat. Aliis verbis, oportet devenire ad primum motorem, qui per se agit, *qui est suum agere* (cf. Ia, q. 3, a. 6 ; q. 9, a. 1 ; q. 25, a. 1, ad 3; q. 54, a. 1) et consequenter *suum esse*, nam operari sequitur esse et modus operandi modum essendi (Ia, q. 25, a. 2). Unde primus motor universalissimus corporum et spirituum debet esse *Actus purus*, absque ulla potentialitate admixta, in linea operandi et in linea essendi ; et proinde, ut clarius apparebit Ia, q. 3, a. 4, debet esse *Ipsum esse subsistens*[1]. Jam constat hunc primum motorem transcendere omnino mundum mutabilem. Cf. q. 3, a. 8. Videbimus infra (Ia, q. 19, a. 3, q. 25, a. 2, ad 3m) quod Causa prima est libera, et quod ex ejus actione aeterna sequitur novus effectus in tempore, quando ipsa vult, et ab aeterno statuit.

Sic confutatur evolutionismus absolutus, juxta quem ipsum *fieri* seu evolutio creatrix, phaenomenis subjacens, est principium omnium rerum.

1. *Objicitur* : ex principio conservationis energiae, quantitas totalis energiae (actualis et potentialis) in omnibus suis transformationibus remanet eadem. Atqui ex influxu primi motoris a mundo distincti mutaretur, id est augeretur, haec quantitas totalis. Ergo non datur hic influxus.

Respondetur : Dist. majorem : quantitas totalis energiae manet *eadem* secundum *aequivalentiam*, concedo ; secundum *identitatem absolutam*, nego. Eodem modo distinguitur minor. Aliis verbis, quantitas totalis energiae manet eadem prout aliquis motus (v. g. motus localis manuum mearum) desinit, et alter aequivalens producitur (v. g. calor aequivalens in manibus) ; sed prior forma energiae est solum causa secunda alterius formae, et eam producit sub invisibili influxu primi motoris.

Insuper ex hoc ipso quod *transformatur energia* apparet eam non esse *eamdem* secundum *identitatem absolutam*. Haec identitas absoluta non est nisi in causa quae est suum agere et suum esse, et quae proinde non transformatur.

Pariter quantitas totalis energiae humanae remanet quasi eadem in mundo et tamen renovantur homines. Imo communiter « generatio unius est corruptio alterius »;

Denique principium conservationis energiae non excluderet influxum invisibilem libertatis nostrae aut Causae primae, nisi probatum fuisset mundum esse *systema clausum*, idem perserverans absque influxu invisibili Superioris causae. Hoc autem probari nequit. Probatur solum approximative ex experientia *aequivalentia* energiae productricis cum energia producta. Unde hoc principium non magis opponitur huic primae viae, quam antiquum principium « generatio unius est corruptio alterius ».

Hoc est impossibile, cum ipsum *fieri* non sit ratio sui ; continet enim aliquid novum, quod non efficitur a seipso, secus plus produceretur a minori, ens a nihilo. Hanc absurditatem fateri debent illi qui admittunt evolutionem ascendentem in qua perfectius producitur ab imperfectiori[1].

2ª VIA, EX RATIONE CAUSAE EFFICIENTIS.

Factum a quo incipit haec via sic exprimitur : « *Invenitur in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium* » v. g. earum quae necessariae sunt non solum ad productionem sed ad conservationem vitae vegetativae et sensitivae in superficie terrae. Et ex *causalitate causata*, mens elevatur ad *Primam causam incausatam*, quae necessaria est non solum ad productionem sed ad conservationem rerum in esse, ut infra dicitur Iª, q. 104, a. 1 et 2. Unde haec via est quodammodo profundior quam probatio ex motu, sed processus est fere idem. Illustratur ex his quae infra dicuntur Iª, q. 104, a. 1 et 2, de Deo, ut conservat res in esse ; eadem relatio dependentiae ibi consideratur ex alto, non via inventionis, sed via judicii, a Deo descendendo ad creaturas.

Minor prius enuntiata probationis nostrae est : *invenimus in mundo causas efficientes per se subordinatas ;* v. g. omnes causas cosmicas, quae sunt necessariae non solum ad productionem sed ad conservationem plantae vel animalis, ut activitas chimica aeris, pressio atmospherica secundum determinatum gradum, calor solaris, etc.... *Hujusmodi autem causae supponunt causam primam incausatam.* Nam, ex una parte, impossibile est quod « *aliquid sit causa efficiens suiipsius, quia sic esset prius seipso* ». Ex altera parte, *impossibile est in causis efficientibus per se subordinatis et nunc influentibus procedere in infinitum*, ut jam ostensum est in prima via. Ergo existit extra et supra seriem mundanarum causarum efficientium, causa prima, quae causam non habeat, seu *causa incausata*,

1. Suarez (*Disp. Met.* 29, sect. 1, nº 7) contra hanc primam viam objecit, quia, quamvis mera potentia non possit transire ad actum nisi praemoveatur, tamen, juxta ipsum, *virtualitas*, seu *actus virtualis* potest semetipsum ad actum reducere absque praemotione. Atqui voluntas nostra non est mera potentia passiva, sed est activa, et actus virtualis. Ergo non indiget praemoveri ut agat. Proinde principium primae viae non est ita universale et necessarium ut dictum est.

Respondetur. Haec objectio examinatur a Joanne a sancto Thoma in Iam, q. 2, disp. 3, a. 2, nº 6. Solutio satis facilis est. Ipse sanctus Thomas post Aristotelem admittit medium inter potentiam etiam activam et ejus actum seu actionem, scilicet habitum v. g. artis, scientiae, virtutis, quo potentia constituitur in actu primo. Quaestio est igitur : an hic actus primus possit semetipsum reducere ad actum secundum absque praemotione superioris causae. Respondet sanctus Thomas negative, quia actus primus est *in potentia* ad actum secundum, tanquam ad aliquid novum et perfectius ; nam quando apparet actus secundus est *aliquod fieri, aliquid novum fit*. Hoc fieri praesupponit potentiam activam quae non erat sua activitas, quae non erat *suum agere*, imo quae statim antea non agebat ; sed solum agere poterat. Ideoque actus primus, qui vocari potest *actus virtualis* (vel virtualitas de qua loquitur Leibnitzius) non potest semetipsum ad actum reducere, absque praemotione superioris agentis.

Ex hac objectione apparet quod Suarez, rejiciendo praemotionem divinam per respectum ad actum voluntatis nostrae, non vidit vim probativam primae viae sancti Thomae. Si autem voluntas non indiget praemoveri ut agat, plus procedit a minori, perfectius ab imperfectiori.

omnino independens ab aliis. Causa autem incausata debet esse *suum agere*, et etiam *suum esse*, quia operari sequitur esse, et modus operandi sequitur modum essendi. Imo est ipsum esse subsistens, ut clarius constabit q. 3, a. 4, et proinde merito vocatur Deus, id est : respondet definitioni nominali Dei. Sic supra energiam physicam caloris, aut electricitatis, aut magnetismi, requiritur Causa omnino incausata, de qua dicitur in liturgia : « Rerum Deus tenax vigor, Immotus in te permanens. Lucis diurnae tempora Successibus determinans. »

3ª VIA, EX CONTINGENTIA RERUM MUNDI.

Haec tertia via sicut aliae incipit a facto experientiae, quod se habet ad modum minoris in demonstratione : *invenimus in rebus quaedam, quae manifeste sunt contingentia*, id est, quae *possunt esse et non esse*. Quotidie enim plantae et animalia generantur et pereunt, seu desinunt esse. Imo, teste scientia, tempus fuit in quo non erant in mundo plantae, animalia, homines, in quo corpora caelestia non existebant qualia sunt, sed solum in statu nebuloso. Hoc factum contingentiae rerum corruptibilium illustratur sequenti principio :

Entia autem contingentia, cum non habeant in se rationem suae existentiae, *de necessitate praesupponunt Ens necessarium, a se existens.* Alioquin nihil esset. Si aliquando non fuisset Ens necessarium, tunc nihil esset.

Ergo necesse est quod aliquid sit necessarium.

Insuper, si aliquid est solum *hypothetice seu physice et non absolute et metaphysice necessarium* (ut materia cosmica necessaria est ad omnes mutationes), tunc « habet causam suae necessitatis aliunde ». Sed non est possibile procedere in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis. Ergo requiritur *ens non hypothetice, sed absolute necessarium*, ut causa omnium aliorum. Cf. Iª, q. 44, a. 1.

Difficultas est quia forte hoc ens necessarium est immanens mundo et sic non est Deus. Ad hoc respondetur : hoc autem *ens necessarium :* *a*) non est *collectio* entium contingentium, etiamsi haec esset infinita in spatio et in tempore, quia multiplicatio contingentium illa relinquit in eorum contingentia, nec magis constituit ens necessarium, quam collectio etiam infinita dementium homini intelligenti aequivalet ; *b*) non est *lex* contingentium, cum existentia hujusce legis ab existentia contingentium dependeat ; *c*) non est *substantia communis* omnium phaenomenorum, nam haec substantia esset subjectum motus (1ª via), et perficeretur ; sic uno momento careret aliqua perfectione contingenti, quam producere nequiret, quia nunquam potest esse plus entis seu plus perfectionis quam antea. Ens necessarium potest quidem dare, non vero recipere, potest determinare, non vero determinari ; sed debet habere a se et ab aeterno quidquid habere potest (cf. q. 3, a. 6 : in Deo, Ente necessario, non potest esse accidens.)

Imo ex hoc ipso quod Ens necessarium habeat *esse a se*, ejus essentia

non solum est quid capax existendi, existentiam recipiens et limitans, sed est Ipsum esse subsistens, ut clarius apparebit q. 3, a. 4.

4a VIA, EX GRADIBUS PERFECTIONIS IN ENTIBUS.

Haec via manifestat praesertim perfectionem primae causae. Sic procedit :

Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum, verum, nobile; scil. ens et proprietates ejus transcendentales et analogae : unum, verum, bonum, pulchrum, suscipiunt magis et minus (quod non verificatur de perfectionibus specificis nec genericis). V. g. diverso modo et gradu bonitatem habent lapis, fructus, equus, magister, sanctus ; item unitate praecellit spiritus corpori, veritate eminent principia supra conclusiones, propositiones necessariae supra contingentes ; pariter vita secundum diversos gradus invenitur prout est vegetativa, sensitiva, intellectiva, moralis, et moralis in alto gradu ut sanctitas. Hoc factum inaequalis perfectionis entium illustratur sequenti principio :

Magis et minus *dicuntur* **de diversis,** *secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est* et est causa aliorum.

Ad intelligentiam hujusce principii ejus termini sunt explicandi :

1° *Agitur de diversis : multa autem diversa ex se non reddunt rationem unitatis similitudinis quae in eis invenitur ;* brevius : multitudo non reddit rationem unitatis, quae in ea participatur. Quia quae secundum se *diversa sunt*, non secundum se conveniunt *in aliquod unum.* Cf. infra, q. XI, a. 1, ad 2 : « Ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquomodo sub uno » ; sic ea quae sunt multa numero sunt unum specie, et quae sunt speciebus multa sunt unum genere, et quae sunt multa processibus, sunt unum principio. Cf. sanctum Thomam *in Met.*, l. IV, lect. 3 : prius concipitur ens, deinde non ens, postea divisio, et unum seu indivisum, denique multitudo, quae secundum rationem et secundum rem est posterior unitate.

2° *Agitur de perfectionibus absolutis*, entis, veri, boni, quae dicuntur *secundum magis et minus* de diversis ; id est dicuntur *modo imperfecto* de entibus finitis. *Imperfectum* autem est *compositum ex perfectione et ex capacitate limitata* hujusce perfectionis. V. g. bonitas invenitur diversimode in lapide, in fructu, in equo, in bono magistro, in sancto, et in omnibus est finito modo, quamvis ipsa bonitas secundum se non sit limitata ; nullam imperfectionem involvit in sua ratione formali.

Compositum autem ex perfectione et ex capacitate limitata hujusce perfectionis *indiget causa ;* quia ut ait sanctus Thomas Ia, q. 3, a. 7 : « *Quae secundum se diversa sunt* (perfectio et capacitas ejus limitata) *non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa* ». Ratio est quia unio plurium praesupponit unitatem. Multitudo non reddit rationem unitatis quae in ea est imperfecte. *Unio* secundum compositionem, aut secundum similitudinem, praesupponit *Unitatem* superiorem. Agitur

de causa exemplari et simul de causa efficienti, quia causa exemplaris sine efficienti non exercite aliquid producit.

« Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum et maxime ens ; nam quae sunt maxime vera sunt maxime entia. »

Ita sanctus Thomas. Quare vero addit : « Quod autem dicitur *maxime tale... est causa omnium ?...* » — Hoc addit ad ostendendum quod Maxime verum, bonum et ens, proprie correspondet definitioni nominali Dei, seu Supremi Entis, et Causae omnium entium ; propterea in fine sanctus Thomas dicit : « Et hoc dicimus Deum. » Si hoc maxime Ens non esset causa omnium entium, non corresponderet definitioni nominali Dei.

Quidam putaverunt quod, ante hanc additionem de causalitate, ipsa probatio non procedit secundum viam causalitatis ; sed non est alia via ad existentiam Dei probandam, ut supra dictum est, q. 2, a. 2 ; et perveniendum est non solum ad conceptionem idealem Boni supremi, ad modum exemplaris a nobis concepti, sed ad Bonum supremum vere existens extra mentem, et vere, exercite, causa aliorum entium.

Confirmatur haec interpretatio ex his quae dicuntur *de Pot.* q. 3, a. 5 : « Oportet si aliquid *unum* communiter *in pluribus* invenitur, quod ab aliqua *una causa* in illis causetur ; non enim potest esse quod illud commune utrique *ex se ipso* conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producit...

« (Insuper) cum *aliquid* invenitur a pluribus *diversimode participatum*, oportet quod ab eo in quo *perfectissime* invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus *imperfectius* invenitur. Nam ea quae positive secundum *magis et minus* dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum ; si enim *unicuique eorum ex seipso illud conveniret*, non esset *ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur.* »

Item *C. Gentes*, l. II, c. 15. « Quod alicui convenit ex natura sua et non ex aliqua causa, *minoratum in eo* et deficiens esse non potest. »

Hoc argumentum differt absolute ab argumento anselmiano, non enim incipit ab *idea* entis perfecti, sed a *realibus* perfectionis gradibus in mundo existentibus ; ideoque via causalitatis exemplaris et efficientis Ens perfectissimum attingit, prout entia imperfecta actualiter existentia a reali perfectionis Fonte originem trahunt.

In Ia q. 44, a. 1, idem argumentum invenitur sed modo inverso, scilicet a Deo descendendo, prout eadem relatio dependentiae potest considerari aut ab imo aut ex alto. In hoc loco dicitur : « *Si aliquid invenitur in aliquo per participationem*, necesse est quod causetur in ipso *ab eo cui essentialiter convenit*, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, q. 3, a. 4, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, et iterum q. 11, a. 3 et 4, quod esse subsistens non potest esse nisi unum ; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia... Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, *ut sint perfectius et minus perfecte*, causari ab uno primo ente, quod *perfectissime est*. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. »

Sic ergo per hanc quartam viam requiritur Maxime ens, maxime unum, maximum verum et bonum, imo Esse purissimum non distinctum ab aliqua capacitate limitata in qua reciperetur. Sic maxime ens debet se habere ad Esse identice, ut A est A. Debet esse Ipsum Esse per se subsistens (cf. q. 3, a. 4). Et proinde jam apparet quod hoc Supremum Ens, sua *absoluta identitate* quae excludit compositionem, imperfectionem, mutabilitatem, transcendit omnino mundum essentialiter compositum et imperfectum. Cf. q. 3, a. 8.

***

Hanc probationem sanctus Thomas applicat intellectui (Iª, q. 79, a. 4), veritati (*C. Gentes*, l. II, c. 84), bono (Iª-IIªᵉ, q. 2, a. 7 et 8), legi naturali (Iª IIªᵉ, q. 91, a. 2).

1º *Applicatio ad intellectum nostrum:* Iª, q. 79, a. 4 : « Semper id quod *participat aliquid* et quod est *mobile* et *imperfectum*, praeexigit ante se aliquid, *quod est per essentiam suam tale*, et quod est *immobile* et *perfectum*. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam... Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum ». Et hic altior intellectus debet esse Ipsum intelligere subsistens (Iª, q. 14, a. 4).

2º *Applicatio ad veritates aeternas:* intelligimus veritates quae sunt saltem negative *aeternae, absolute necessariae* et universales, ut principium contradictionis ; *eorum autem necessitas absoluta*, qua *regitur* omnis intellectus finitus et omne ens contingens possibile et actuale, *indiget fundamento necessario actualiter existenti*. Ergo hoc fundamentum necessarium et aeternum existit, est ens necessarium et intelligentia aeterna.

Sanctus Thomas dicit aequivalenter in *C. Gentes*, l. II, c. 84 : « Ex hoc quod veritates intellectae sint *aeternae* quantum ad id quod intelligitur, non potest concludi quod anima sit aeterna, sed *quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno*. Fundantur autem *in ipsa prima Veritate*, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis ». Id est fundantur, secundum quartam viam, in maxime vero.

Manifestum est quod *necessitas absoluta principii contradictionis* qua *regitur* omne ens reale, possibile et actuale, non sufficienter fundatur in ente contingenti, nec in diversis naturis entium contingentium ; multitudo non reddit rationem unitatis. Requiritur unum supremum verum. Pariter primum principium ethicae : *bonum est faciendum et malum vitandum* (Iª IIªᵉ, q. 94, a. 2) fundatur proxime in natura boni honesti ad quod voluntas nostra ordinatur, et altius in Bono supremo et in maxime Vero.

Sic lex naturalis in rationali creatura est « participatio legis aeternae ». Iª IIªᵉ, q. 91, a. 2. Hoc corroboratur ex quinta via, prout ordinatio passiva voluntatis nostrae ad bonum honestum faciendum praesupponit ordinationem activam supremi Ordinatoris seu legislatoris.

3º *Applicatio ad nostrum naturale desiderium beatitudinis in communi.* Magis et minus dicuntur de diversis bonis, secundum quod diversimode appropinquant ad summum bonum. Ex hoc *psychologice provenit quod*, concipiendo bonum universale, *naturaliter desideramus bonum non finitum* (vi principii finalitatis : omne agens agit propter finem). Et desiderium istud, ut est naturale, non potest esse *inane*. Hic, non agitur de desiderio conditionali et inefficaci visionis beatificae, sed de desiderio naturali beatitudinis naturalis, quae non potest esse in aliquo bono finito, sed in bono supremo naturaliter cognito et dilecto. Unde dicit sanctus Thomas Iª IIªᵉ, q. 2, a. 7 : « Bonum, quod est ultimus finis, est *bonum perfectum* complens boni appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est *boni universalis*. Quodlibet aut bonum inhaerens ipsi animae, est *bonum participatum*, et per consequens particulatum. Unde impossibile est, quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis ». — Et ibidem a. 8 dicitur : « Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo : quia omnis creatura habet bonitatem participatam. »

Brevius : si existit in rerum natura naturalis appetitus boni universalis, cum bonum sit non in mente sed in rebus, debet esse bonum universale seu perfectissimum. Alioquin existentia hujusce appetitus seu desiderii naturalis esset contradictio psychologica. Hoc naturale desiderium tenderet ad bonum sine limite et ad illud non tenderet.

Hoc argumentum saltem pro sapientibus est apodicticum, debet esse lucidissimum pro angelis. Est applicatio 4ªᵉ viae cum adjunctione principii finalitatis : omne agens agit propter finem, desiderium naturale non potest esse inane. — Corroboratur hoc argumentum ex 5ª via, prout ordinatio passiva voluntatis nostrae ad bonum non finitum praesupponit supremum Ordinatorem.

5ª VIA, EX ORDINE MUNDI SEU GUBERNATIONE RERUM.

Videmus quod aliqua quae ratione carent, operantur propter finem. Hoc est factum et simul minor hujusce demonstrationis. Mirabilis enim *ordo* et *finalitas* apparet in regularissimo motu astrorum, prout vis centrifuga ac centripeta ita moderentur, ut in suo orbe astra celerrime et perfecta harmonia moveantur. Altior unitas et simul varietas invenitur in organismo plantarum, animalium, hominis. Finalitas seu ordo ad finem evidenter apparet *in evolutione cellulae primitivae embryonis*, quae in sua simplicitate virtualiter continet totum complexum et determinatum organismum animalis hujusce speciei potius quam alterius, v. g. leonis potius quam canis ; *haec evolutio* manifeste *tendit ad determinatum finem*, unde Claude Bernard loquebatur de « *idea rectrice* » hujusce evolutionis. In hoc est vere aliquid mirabile. Pariter organa animalium sunt *apta ad talem functionem* potius quam ad alteram, v. g. oculus cum innumerabilibus suis conditionibus et cellulis ad hanc operationem simplicissimam quae est visio, auris ad

auditionem. Item instinctus et operationes animalium *ordinantur* ad determinata opera, v. g. operatio apis ad alvearium construendum et mel producendum.

Haec finalitas praesertim manifestatur, dicit sanctus Thomas, « *ex hoc quod naturalia agentia irrationalia semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum* ». Si Deus creasset unum solum oculum manifeste ad visionem ordinatum, hoc jam esset mirabile. Illud *optimum*, terminans operationem, meretur proprie nomen *finis*, nam finis est bonum propter quod agens agit. — Imo antequam probetur existentia Dei, evidens est principium finalitatis : « *Omne agens agit propter finem.* » Ut dicit sanctus Thomas Iª IIªᵉ, q. 1, a. 2 : « Agens non movet, nisi *ex intentione finis* (nisi tendat saltem inconscienter ad finem). Si enim *agens* non esset *determinatum ad* aliquem effectum, non magis ageret hoc, quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod *determinetur ad aliquid certum*, quod habet rationem *finis.* » Item Iª, q. 44, a. 4 ; *C. Gentes*, l. III, c. 2.

Non sufficit recurrere ad casum, nam *casus* est *causa per accidens*, et proinde non est causa eorum quae *semper* et *naturaliter* eveniunt, alioquin id quod est per accidens, non accideret eo quod est per se, sed illud antecederet et fundaret; essentiale reduceretur ad accidentale, quod esset inintelligibile et absurdum; mirabilis ordo rerum proveniret a privatione ordinis, plus a minori. — Nec sufficit recurrere *ad solam causam efficientem*, rejecta causa finali ; tunc enim non assignaretur ratio cur agens (v. g. organum) talem determinationem habeat, nec ratio cur agens agat potiusquam non agat ; actio esset sine ratione essendi. Potentia et inclinatio agentis est essentialiter *ad aliquid*, sicut imperfectum *ad* perfectum, « *potentia dicitur ad actum* », v. g. visus ad visionem. Certa est igitur existentia finalitatis in mundo, cujus ordo est apta dispositio mediorum ad finem. (Cf. Aristotelem, *Physica*, l. II, c. 8 et sqq. *Comment.* sancti Thomae, lect. 7-14). Nunc existentia ordinis seu finalitatis in mundo illustratur sequenti principio, quod est major hujusce demonstrationis.

Ea autem quae ratione carent, non tendunt in finem, nisi directa ab aliqua suprema Intelligentia. Etenim *ordinari* praesupponit *ordinare*, quod pertinet, non ad imaginationem, sed ad intellectum : « Sapientis est ordinare. » Quare ? Quia *sola intelligentia* cognoscit *rationes essendi rerum*, finis autem est *ratio essendi mediorum*. Ut dicit sanctus Thomas, Iª IIªᵉ, q. 1, a. 2 : « Illa quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non a seipsis, cum non cognoscant *rationem finis* » ; animalia cognoscunt solum sensibiliter rem quae est finis, non vero rationem finis. Si igitur non esset Intelligentia ordinatrix, gubernans mundum, ordo et intelligibilitas, quae sunt in rebus, provenirent ab inintelligibilitate, et ipsae intelligentiae nostrae a causa caeca et inintelligenti, *plus a minori*, quod est absurdam. Hoc intellexit Anaxagoras, qui propter hanc assertionem valde laudatus est ab Aristotele (*Met.*, l. I, c. 3).

Ergo est *Ens supremum intelligens*, a quo omnes res naturales ordinantur in finem.

Objicit Kantius : ex hoc probatur solum existentia alicujus intelligentiae finitae. Respondetur : non sufficit quod primum gubernans habeat, sicut et nos, facultatem intellectivam ad ens intelligibile *ordinatam*, tunc enim exigeretur *altior ordinatio activa ;* supremus Ordinator nequit ad aliud ordinari, debet igitur esse *ipsum Intelligere et ipsum Esse subsistens*, ut clarius apparebit q. 3, a. 4, et q. 14, a. 1 et 4.

Haec probatio sicut praecedentes est *universalissima*, incipit a quolibet ordinato ad finem et ascendit ad Ordinatorem supremum. Sic aequivalenter incipit aut ab ordinatione visus ad visionem, auditus ad auditionem, aut ab ordinatione intellectus ad intellectionem veritatis, voluntatis ad volitionem boni.

Et sub isto aspectu ad hanc 5ᵃᵐ viam reducuntur probationes existentiae Dei per ordinationem voluntatis nostrae ad bonum honestum faciendum et malum vitandum, et per ordinationem voluntatis nostrae ad beatitudinem, seu ad bonum non limitatum, quod in solo Bono per essentiam seu in Deo invenitur.

Manifestum est quod haec duplex ordinatio voluntatis praesupponit Ordinatorem supremum, sicut ordinatio visus ad visionem. Haec probatio debet esse lucidissima pro angelis, eo ipso quod vident suam voluntatem ordinatam ad bonum universale, statim absque discursu vident hanc ordinationem passivam praesupponere ordinationem activam Supremi Ordinatoris. « *Ordinatio non est absque ordinatore* » *C. Gentes*, l. III, c. 38.

Haec 5ª via prout procedit ex ordine mundi, v. g. ex harmonia motuum stellarum, faciliter cognoscitur saltem in confuso a ratione naturali, propterea dicitur in l. Sapientiae XIII, 1 : « Vani sunt homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere *eum qui est*, neque operibus attendentes agnoverunt *quis esset artifex.* » — Unde Psalmista ait : « *Caeli enarrant gloriam Dei* ». Ps. XVIII, 2. De hac cognitione naturali existentiae Dei, cf. sanctum Thomam, *C. Gentes*, l. III, c. 38.

***

De concursu harum quinque viarum.

Jam in fine cujusvis harum viarum notavimus quamlibet ducere ad praedicatum divinum, quod convenire nequit nisi *Ipso Esse subsistenti*, ut explicite ostendetur q. 3, a. 4. Hic articulus erit terminus ascensus rationis a sensibilibus ad supremam Causam, seu terminus viae inventionis existentiae Dei, et initium viae judicii seu syntheseos, quae attributa divina deducit et de omnibus rebus judicat per altissimam causam (cf. q. 79, a. 9.).

Etenim *primus motor* debet *esse suum agere*, et proinde *suum esse*, pariter *prima causa incausata*, item *ens necessarium*, similiter *ens perfectissimum*, item *supremus gubernator*. Sic veritas suprema philosophiae christianae, seu veritas fundamentalis viae judicii est : « *In solo Deo essentia*

et esse sunt idem ». Deus est « *Qui est* », Exod. III, 14. Haec est clavis aurea totius tractatus de Deo uno, in culmine aedificii.

Haec sunt igitur praecipua argumenta metaphysica, ad quae omnia alia reducuntur. Si diligenter considerantur, in illis apparet contra agnosticos modernos, existentiam Dei, mundum transcendentis, negari non posse, quin negetur *principium causalitatis* : « *Omne contingens, mutabile, compositum et imperfectum, ordinatum, est causatum* » ; sic requiritur *causa prima immutabilis, simplicissima* et *perfectissima*. — Principio autem causalitatis negato aut in dubium revocato, oportet negare aut in dubium revocare *principium contradictionis*, nam « contingens incausatum » esset quid existens neque a se, neque ab alio, et proinde non distinctum a nihilo, cum nullam rationem essendi haberet. Rueret ipsum principium contradictionis : « ens non est non ens », seu principium identitatis : « ens est ens, non ens est non ens. »

E contrario *si principium contradictionis vel identitatis est lex suprema* nostrae rationis et realitatis, *suprema realitas* debet esse ipsa *identitas realis essentiae et esse*, seu *Ipsum esse subsistens*. Sic quinque viae ad probandam Dei existentiam coadunantur in mirabili oppositione inter *principium identitatis* et *mutabilitatem et compositionem mundi*, ita ut statim appareat, in hac oppositione, contingentia mundi et ejus dependentia ab Ente immobili et simplicissimo, cujus nomen est : « *Ego sum qui sum.* »

Unde necesse est omnino eligere inter existentiam Dei, mundum transcendentis et negationem valoris realis principii contradictionis quae invenitur in evolutionismo absoluto, juxta quem *motus* seu *fieri* est ratio sui[1], ac proinde perfectius producitur ab imperfectiori et contradictoria identificantur in ipso fieri universali. Sic evolutionismus absolutus nobis apparet ut irrefragabilis *demonstratio per absurdum* existentiae veri Dei, mundum transcendentis ; nam haec existentia negari nequit, quin negetur valor realis primi rationis principii, et ponatur absurditas radicalis in principio omnium rerum. Si enim Deus vere est ens absolute necessarium, sublato Deo, ponitur radicalis absurditas in principio omnium rerum.

Haec radicalis absurditas hujusce systematis apparet in prima propositione damnata in Syllabo Pii IX : « Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum existit, ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et in mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam ; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et justum cum injusto. » (Denz. 1701.) Si evolutionismus absolutus esset verus, nihil esset stabile, et igitur non daretur nisi *veritas secundum quid*, in tali statu scientiae, semper post thesim verior esset antithesis, et deinde synthesis superior, et sic deinceps. Contradictoria identificarentur in ipso fieri universali, quod esset ratio sui.

1. Propterea dicitur Heraclitum valorem realem principii contradictionis negasse ; reducebat illud ad legem grammaticalem, cf. Aristotelem, *Metaph.*, l. IV, c. 3, 4, 5, 6, 7, 8.

Ad hanc absurditatem vitandam, necesse est affirmare *existentiam Dei* « qui, ut ait Concilium Vaticanum, cum sit una singularis, *simplex omnino*[1] et *incommutabilis*[2] substantia spiritualis, praedicandus est *re et essentia a mundo* (composito et mutabili) *distinctus*, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus ». Denzinger n. 1782.

* * *

Objectio desumpta ex existentia mali in mundo nonnisi breviter solvitur a sancto Thoma q. 2, a. 3, ad 1m, quia examinanda est longius postea in quaest. *de Providentia* Ia, q. 22, a. 2, ad 2m et *de Malo* Ia, q. 48, a. 2, ad 3m. Nunc autem revocatur solum in memoria solutio problematis de malo data a sancto Augustino, in *Enchiridion*, c. 11, « Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut benefaceret etiam de malo ». Sic in ordine physico permittit mortem alicujus animalis ad vitam alterius v. g. leonis, et in ordine morali permittit persecutionem propter hoc majus bonum quod est constantia martyrum. Item IIIa, q. 1, a. 3, ad 3m dicitur : « Deus permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur ad Rom., V, 20 : « *Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia.* » Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur : *O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.* »

Ad 2m. Natura non est prima causa eorum quae naturaliter fiunt, quia « cum ipsa natura propter finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est, ea, quae a natura fiunt etiam in Deum reducere sicut in primam causam.

« Similiter quae fiunt ex proposito », ut omnia mobilia et defectibilia reduci debent ad aliquod primum principium immobile et per se necessarium.

Haec sufficiunt quoad probationes existentiae Dei, quas magis evolvimus in alio opere potius philosophico : *Dieu, son existence et sa nature.*

1. Cf. 4am et 5am vias supra expositas.
2. Cf. 1am, 2am, 3am vias.

DE NATURA DEI ET DE EJUS ATTRIBUTIS IN COMMUNI.

Antequam veniamus ad considerationem diversorum attributorum Dei, agendum est de ejus natura ut a nobis concipitur et de ejus attributis in communi. Hoc speciatim hic convenit, quia ex ipso termino quinque viarum, quae perducunt ad *Ipsum Esse subsistens*, oritur quaestio : utrum natura Dei, ut concipitur a nobis, formaliter constituatur per *Ipsum esse subsistens*, ex quo postea deducuntur omnia Dei attributa.

De constitutivo formali naturae divinae secundum nostrum modum concipiendi.

Status quaestionis. Non est quaestio de natura Dei ut est in seipsa et ut videtur a beatis, nam constitutivum formale naturae divinae ut in se est, est ipsa ratio formalis propriissima et eminentissima *Deitatis*, quae continet, *actu explicite* (et non solum implicite) *omnia Dei attributa*, quae revera identificantur in summa simplicitate Deitatis, et in ea videntur a beatis absque deductione.

Agitur de natura Dei ut analogice et valde imperfecte a nobis cognoscitur, et quaerimus an inter omnes perfectiones divinas una inveniatur quae sit quasi radix aliarum, sicut, in natura humana, rationabilitas est radix diversarum proprietatum hominis. Tunc natura divina, sic secundum nostrum imperfectum modum cognoscendi accepta, est *virtualiter distincta* ab attributis divinis, id est ea continet *actu implicite, non vero explicite*, nam postea haec attributa explicite deducuntur.

Billuart et quidam alii thomistae aliquid aliud addunt in statu quaestionis, sed, ni fallor, immerito. Juxta Billuart, non agitur de natura divina sub notione communissima et transcendentali *entis increati*, quod invenitur in omnibus attributis, eo modo quo ratio entis creati invenitur in omnibus differentiis creaturarum.

Haec distinctio in Deo inter communia et specialia videtur carere fundamento, nam Deus non est in genere, nequidem secundum nostrum modum concipiendi. Possumus quidem in aliqua creatura distinguere transcendentalia omnibus communia a genere et a specie, sed haec distin-

ctio non valet in Deo, cum Deus non sit in genere, et transcendentalia, scilicet *ens*, *unum* etc., modo specialissimo Deus habeat, id est *a seipso*. Proinde non repugnat a priori quod constitutivum naturae divinae sit *Ipsum esse subsistens*, terminus quinque viarum ascendentium et initium deductionis attributorum.

*
* *

De diversis sententiis circa constitutivum naturae divinae.

1° *Nominales* responderunt : Deus est collectio perfectionum, nec inquirenda est prioritas logica unius perfectionis per respectum ad alias. Esset inanis quaestio. Imo nominales dixerunt : inter attributa divina non datur nisi distinctio rationis ratiocinantis, et verbalis, sicut inter Tullium et Ciceronem, ex hoc sequeretur quod nomina divina sunt synonyma (cf. infra Iª, q. 13, a. 4). Haec opinio nominalistarum ducit ad agnosticismum, nam aequivalenter dici posset : Deus punit per misericordiam et parcet per justitiam. Rueret tota scientia de Deo et propter hunc agnosticismum nominales ejecti sunt olim ex parisiensi universitate.

2° *Scotus* ex altera parte admisit inter attributa divina distinctionem formalem-actualem ex natura rei, quae antecedit considerationem mentis nostrae, et ad quaestionem respondet : constitutivum formale naturae divinae est *infinitas radicalis*, quae exigit diversa attributa divina.

Ad hoc respondent thomistae : Infinitas radicalis, seu exigentia omnium perfectionum, naturam divinam non constituit, sed praesupponit et in ea fundatur. Est enim ipsa Dei essentia, quae exigit omnes perfectiones quae ex ea deducuntur. Insuper ipsa Dei infinitas deducitur ex hoc quod Deus est Ipsum esse subsistens cf. Iª, q. 7, a. 1. Amplius infinitas est modus cujuslibet attributi. Denique *distinctio formalis-actualis* Scoti, eo ipso quod antecedit considerationem mentis nostrae, jam *realis* est, quantumvis minima sit, aiunt thomistae, et proinde excluditur a simplicitate absoluta Dei, in quo, ut ait Concilium Florentinum (Denz., n. 703) « omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio » quae est solum inter Personas divinas ab invicem.

3° *Plures thomistae* a saeculo XVII, Joannes a sancto Thoma, Salmanticenses, Gonet, Billuart, tenent constitutivum naturae divinae esse *ipsum intelligere subsistens*. Principale eorum argumentum est : natura divina constitui debet per supremum gradum essendi. Atqui diversi gradus essendi sunt : *esse, vivere, intelligere*. Ergo natura divina constituitur per ipsum intelligere subsistens.

Unde, juxta eos, « ipsum esse subsistens » se habet in Deo ut quid transcendentale, non specificum. Sed, ut notavimus in statu quaestionis, haec distinctio inter communia et specifica in Deo videtur esse sine fundamento, quia nequidem secundum nostrum modum concipiendi Deus est in genere.

4° *Multi alii theologi*, inter quos plures thomistae, tenent hoc constitutivum esse *Ipsum esse subsistens*. Ita sentiunt inter thomistas Capreolus,

Bannez, Ledesma, Contenson, Gotti, recentius del Prado ; ita etiam inter recentiores P. Billot. Haec sententia exprimitur in 23ª propositione ex thesibus thomisticis a Sª Congregatione Studiorum anno 1914 approbatis : « Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius *esse* identificatur, seu per hoc quod est *ipsum esse subsistens*, in suâ veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione[1]. » — Suarez autem dicit : melius ponitur ut principium quo trahuntur divina attributa ipsum factum *aseitatis*. Alii merito respondent : ratio hujus facti est quod in solo Deo essentia et esse sunt idem, seu quod solus Deus est *Ipsum Esse subsistens*. Suarez autem aliter loquitur, quia non admittit distinctionem realem inter essentiam creatam et esse.

Ut mox videbimus haec sententia videtur inter omnes praeeligenda, praesupponendo tamen quod Deus non est corpus sed spiritus purus, inter autem spiritus eminet praesertim ex hoc quod est *Ille qui est* (Exod. III, 14). Ante probationem hujusce quartae sententiae, citandae sunt duae aliae extra Scholam propositae.

5ª *Sententia* est quod constitutivum formale naturae divinae est *Ipsum Bonum per essentiam*. Sic secundum Platonem suprema realitas est Idea Boni super essentiam et intelligentiam, ut exponitur in l. VII De Republica. Item secundum Plotinum suprema hypostasis est Unum-Bonum super Intelligentiam. Haec tendentia quodammodo remanet apud plures augustianos, quamvis isti non explicite praesentem quaestionem examinent ; sic P. Lombardus dividebat suas Sententias per respectum ad bonum fruibile et ad bonum utile, scilicet de fruibilibus, praesertim de Deo, et de utilibus, seu de creaturis, ut sunt media ad consecutionem Summi Boni.

Ad hanc sententiam respondent thomistae ex his quae dicit s. Thomas Iª, q. 5, a. 2, sicut ens est simpliciter prius quam bonum, Deus prius concipitur ut Ens supremum a se existens quam ut Summum Bonum, imo Deus non est Summum Bonum nisi quia est ipsa plenitudo essendi. Aliis verbis notio entis est magis absoluta, simplex et universalis quam notio boni, et bonum concipi nequit nisi ut ens perfectum appetibile, perficiens appetitum. Unde Deus est Summum Bonum prout est ipsa plenitudo essendi.

Sed concedendum est (ut dicitur Iª, q. 5, a. 2) quod *secundum quid*, id est non in essendo, sed *in causando*, bonum est prius quam ens, prout finis est prima causarum, allicit agens, et agens educit formam ex materia ad productionem entis causati. Unde *per respectum ad nos* Deus praesertim consideratur ut Summum Bonum, finis noster ultimus, sed *in se ipso*, Deus est prius Ipsum Esse subsistens, et ita esset etiamsi nihil creasset, et non esset finis ullius creaturae.

6ª *sententia* revocari potest in memoria, est quorumdam modernorum qui admiserunt voluntarismum et libertismum absolutum, ut Ch. Sécrétan, J. Lequier, etc. Juxta eos, constitutivum formale naturae divinae est

1. Cf. Guido Mattiussi, S. J. *Le XXIV tesi della Filosofia di s. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli studi*. Roma 1917, pp. 260-276.

libertas divina, nam Deus est ratio sui. Nihil autem, ut aiunt, est magis ratio sui quam libertas, quae se determinat ut vult. Unde Deus esset libertas absoluta, et liberrime omnia determinasset etiam ea quae ad suam vitam intimam pertinent. Proinde juxta Sécrétan[1], definitio Dei non est « *Qui est* » vel « *Ego sum qui sum* » sed « *Ego sum id quod esse liberrime volo* ».

Haec tendentia apparuit apud Cartesium, secundum quem veritates aeternae, etiam veritas principii contradictionis, a libero Dei arbitrio dependent. Antea aliquid simile dixit Ockam, dum tenebat Deum potuisse nobis imperare homicidium et etiam irreligionem ; ad quod respondit Leibnitzius[2] : « Deus tunc non magis esset secundum se Summum Bonum, quam summum malum manichaeorum ». Item dixit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 23, a. 6 : « Dicere quod ex simplici voluntate Dei dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae quod est blasphemia. »

Sententia libertismi admitti nequit, quia libertas electionis supponit deliberationem intelligentiae, sine qua non distingueretur a casu ; sed casus est *causa per accidens* quae non potest esse causa prima, nam id quod est per accidens supponit id quod est per se ; si fodiens sepulchrum, per se non foderet, thesaurum per accidens non inveniret. Unde manifestissime prima libertas praesupponit Ens supremum et primam Intelligentiam.

Praeter has sex sententias difficile est alias fingere seu excogitare. Datur enim prioritas aut Enti, aut Bono, aut Infinito, aut Intellectioni, aut Libertati. Non sunt alia consideranda in Deo, objective aut subjective spectato

Jam autem diximus quare non admittuntur duae ultimae sententiae nec opinio nominalium, nec opinio scotistica. Remanent igitur duae sententiae considerandae, id est utrum constitutivum formale naturae divinae sit *Ipsum Esse subsistens*, an *Ipsum intelligere subsistens*.

*
* *

Solutio : ex doctrina sancti Thomae videtur quod *constitutivum formale naturae divinae* sit *Ipsum Esse subsistens*, ut tenent plures thomistae supra citati, quamvis non omnes.

Hoc saltem suadetur tripliciter 1° ex ordine hujusce tractatus sancti Thomae de Deo; 2° ex Iª, q. 13, a. 11 ; 3° ex solutione difficultatum quae contra hanc sententiam propositae sunt.

1° *Hoc apparet ex ordine hujusce tractatus de Deo.* Etenim secundum hunc ordinem, cognitio nostra ascendit per quinque vias usque ad hanc veritatem supremam (Iª, q. 3, a. 4) : « Deus est ipsum Esse subsistens » et postea ex hac veritate suprema deducuntur attributa divina.

Sic quaestione 3ª initio mens adhuc ascendit usque ad articulum 4um, prout statuitur in art. 1. Deum non esse corpus ; a. 2. Deum non esse

1. *La Philosophie de la Liberté*, 2e édit., t. I, liv. XV, pp. 361-370.
2. *Théodicée*, II, § 176 sq.

compositum ex materia et forma ; a. 3 Deum non esse compositum ex natura et ex individuationis principio. Ex his habetur quod Deus est spiritus purus ; sed spiritus purus potest esse creatus, unde ad distinguendum Deum a qualibet creatura etiam nobilissima statuitur, in art. 4, Deum esse *Ipsum Esse subsistens*, prout est prima causa efficiens, actus purus, et ens per essentiam.

Hoc est culmen viae ascensus seu inventionis et initium viae descensus seu judicii sapientiae, quae de omnibus judicat per altissimam causam. Sic ex hoc quod Deus est Ipsum Esse subsistens deducitur distinctio realis et essentialis Dei a mundo (q. 3, a. 8) et deducuntur postea attributa divina, ut bonitas (plenitudo essendi) in q. 5, infinitas (esse irreceptum est infinitum) in q. 7 ; immutabilitas, aeternitas, etc. ; pariter, in q. 14, intelligere divinum deducitur ex immaterialitate entis divini, et omniscientia ex hoc quod Deus est ipsum esse subsistens. Unde non agitur de intelligere divino nisi q. 14 ; imo in prologo hujusce quaestionis dicitur : « Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quae pertinent ad operationem ejus ». — Ens prius est quam verum et quam intelligere, intelligere non dicitur nisi de subjecto et per respectum ad ens intelligibile ut ad objectum.

Hic est ordo hujusce tractatus de Deo. Ex hoc apparet quod constitutivum formale naturae divinae assignatur ante qu. 14ª, in ipsa q. 3, a. 4, ubi ostenditur quod *in solo Deo essentia et esse sunt idem*. Ut merito ostendit P. N. del Prado[1] haec est veritas fundamentalis philosophiae christianae, fundamentalis quidem, non in via inventionis, sed in via judicii, prout sapientia judicat de omnibus ex altissima causa, seu ratione.

2° Haec sententia correspondet his quae dicuntur a sancto Thoma Iª, q. 13, a. 11 : « Hoc nomen *Qui est* triplici ratione est *maxime proprium nomen Dei*. Primo quidem propter sui significationem..., cum *esse Dei sit ipsa ejus essentia*... Secundo propter ejus universalitatem... (ad designandum) *pelagus substantiae infinitum*... Tertio vero ex ejus consignificatione, significat enim *esse in praesenti*, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit praeteritum, vel futurum. »

Ita in l. *Exodi* III, 14, dum Moyses postulabat nomen Dei, « dixit Deus ad Moysen : *Ego sum qui sum*. Ait : Sic dices filiis Israël : *Qui est* misit me ad vos ». *Qui est*, hebraice *Yahvéh* (ex quo Jéhovah cum vocalibus nominis Adonaï). Est Tetragrammaton, id est quadrilitterum, nomen maxime proprium Dei.

3° *Confirmatur* haec sententia ex solutione principalis difficultatis propositae ab aliis thomistis qui aliam sententiam tenent. Haec difficultas sic enuntiatur :

Essentia divina constituitur per supremum gradum essendi.

Atqui hic supremus gradus est intelligere, secundum gradationem ascendentem : esse, vivere, intelligere. Ergo constitutivum naturae divinae est ipsum intelligere.

1. *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*. Fribourg, Suisse, 1911.

Responsio habetur apud sanctum Thomam Iª, q. 4, a. 2, ad 3, distinguendo inter *esse participatum*, quod potest esse sine vita et intelligentia, et *esse per se subsistens*, quod est ipsa plenitudo essendi, omnes alias perfectiones actu-implicite includens. Dicit enim ibidem sanctus Thomas : « Licet *ens* non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi ; tamen *ipsum esse Dei* includit in se vitam et sapientiam ; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens ».

Item Iª IIªᵉ, q. 2, a. 5, ad 2 : « *Esse* simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus ». — Item I *Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 1, 8 ; *de Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9m. — Cf. GOTTI, O. P., *de Deo*, tr. II, dub. III, § III, et CONTENSON, O. P. *de Deo*, diss. II, c. II, spec. II.

De divinis attributis in communi.

Haec quaestio quae initio tractatus de Deo communiter exponitur a theologis a saeculo XVI et XVII, tractatur a sancto Thoma praesertim q. 13 de nominibus divinis, et merito, quia prius tractat de ente divino quam de ejus cognoscibilitate a nobis.

Attamen discrimina exorta circa haec inter nominalismum, formalismum Scoti et realismum moderatum sancti Thomae nos obligant ad hanc introductionem, quae pertinet ad reflexionem supra tractatum istum, et quae erat modo ideali in mente sancti Thomae dum hunc tractatum disposuit seu ordinavit.

In hac quaestione de attributis divinis, omnes distinguunt *perfectiones simpliciter simplices*, quae nullam imperfectionem involvunt (ut intelligere) a perfectionibus *secundum quid* seu mixtis, quae imperfectionem important etiam in suo significato formali (ut ratiocinari). Sed quidam non satis distinguunt attributa divina seu perfectiones simpliciter simplices ab actione libera Dei et a personis divinis, quae, quamvis nullam imperfectionem involvant, non sunt tamen proprie perfectiones simpliciter simplices.

Quomodo definitur attributum divinum.

Ad hanc confusionem vitandam recte definiendum est attributum divinum, ut communiter faciunt thomistae : *Attributum divinum est perfectio absoluta simpliciter simplex, necessario et formaliter in Deo existens, et ad essentiam constitutam modo nostro concipiendi consequens.*

Cf. DAMASCENUM *de Fide orthodoxa*, l. I, c. 12 ; SANCTUS THOMAS, Iª, q. 3, a. 3, ad 1m ; q. 13, a. 4, ad 2m, 3m.

Explicatur haec definitio.

1° Agitur *de attributo proprie dicto*, nam quandoque attributum sumitur improprie pro omni eo quod de Deo praedicatur etiam non necessario (ut actus liber divinus) aut relative (ut relationes paternitatis, filiationis, spirationis passivae, quibus constituuntur personae divinae).

2° Dicitur *perfectio absoluta*, non ut excludantur perfectiones quae dicuntur secundum respectum ad creaturas, ut providentia, misericordia, justitia, omnipotentia, sed ut excludantur relationes divinae, quae, cum non sint communes tribus personis, non habent rationem attributi ; attributum enim est proprietas naturae et est commune tribus personis.

3° Dicitur *perfectio simpliciter simplex*, ut excludatur perfectio secundum quid, seu mixta, quae essentialiter imperfectionem involvit, ut rationalitas. Quid sit autem perfectio simpliciter simplex proprie dicta. Est *ea quae nullam imperfectionem in sua ratione formali involvit*, et *quam melius habere quam non habere*. Haec ultima verba merito a pluribus adduntur, quia actus liber divinus et relationes divinae, quamvis nullam imperfectionem involvant, non sunt tamen perfectiones simpliciter simplices saltem proprie dictae. Non enim melius est pro Deo habere actum liberum creandi quam non habere, nulla fuisset imperfectio in Deo si non creasset, quidquid dixerit de hoc Leibnitzius, nec Deus fit melior ex hoc quod liberrime vult creare universum. — Item Pater, cui non convenit opposita relatio filiationis, careret aliqua perfectione simpliciter simplici, si relatio filiationis esset perfectio simpliciter simplex, quasi superaddita perfectioni infinitae naturae divinae, quae communis est tribus personis. Unde nec relationes divinae, nec actus liber divinus sunt perfectiones simpliciter simplices saltem proprie dictae. E contrario ipsa libertas et omnipotentia, nam etiamsi Deus nihil creasset, esset liber et omnipotens.

4° Dicitur *necessario in Deo existens*, scilicet ad modum proprietatis naturae divinae, ut excludantur actus liberi Dei, ut creatio.

5° Dicitur *formaliter in Deo existens*, ut iterum excludantur perfectiones mixtae quae solum virtualiter sunt in Deo, prout Deus potest eas producere in creaturis. Sic Deus est formaliter vivens, sed non formaliter animal, nec rationalis.

6° Dicitur *ut consequens ad essentiam*, ad excludendam ipsammet naturam divinam prius conceptam.

Sic exacte definitur attributum divinum.

Quomodo dividuntur attributa divina.

Non omnino conveniunt theologi in hac divisione ; quidam eam nimis *quoad nos* considerant, alii potius de attributis loquuntur per respectum ad Deum *in se* spectatum.

Suarez et plures alii, potius quoad nos loquendo, dividunt attributa divina in *attributa positiva*, ut sunt bonitas, sapientia, justitia, et *attributa negativa*, ut incorporeitas, infinitas, immutabilitas, invisibilitas, ineffabilitas. Et notant quod pleraque attributa negativa, ut infinitas, immutabilitas, sunt incommunicabilia, seu nequeunt participari.

In hac divisione est difficultas, prout quaedam attributa quae negative exprimuntur, ut *infinitas*, in se tamen sunt positiva, pariter *incorporeitas* in se est spiritualitas[1] ; item *immutabilitas* in se est summa stabilitas, quae modo positivo exprimitur sub nomine aeternitatis. Unde haec divisio suareziana nimis quoad nos sumitur.

Sanctus Thomas autem melius videtur dividere attributa per respectum ad Deum in se spectatum, dum Iª, q. 3, prologo, et magis explicite q. 14 prologo, distinguit ea quae *ad divinam substantiam* pertinent et ea quae *ad operationem* ejus spectant. In prima categoria sunt simplicitas, perfectio, bonitas, infinitas, immensitas, immutabilitas, aeternitas, unitas, invisibilitas, ineffabilitas. In secunda categoria autem sunt scientia, voluntas et amor, sub quibus sunt justitia, misericordia, providentia, tanquam virtutes voluntatis et intellectus ; denique, quoad operationem virtualiter transeuntem, est potentia creatrix, conservatrix, gubernatrix, de qua est sermo, q. 25.

Haec divisio est primaria et fundamentalis, quia magis sumitur ex ipso Deo in se spectato, et minus quoad nos.

Divisio proposita a Suarezio est potius subdivisio, quae ut talis indicatur a sancto Thoma, Iª, q. 13, a. 2. Ibidem sanctus Doctor notat aliam subdivisionem, prout quaedam nomina divina dicuntur *absolute* (ut perfectio, simplicitas), alia autem *relative* ad creaturas (ut providentia, misericordia, justitia, omnipotentia).

Quomodo attributa divina distinguantur ab invicem et ab essentia divina.

Sunt tres principales sententiae, quae procedunt ex diversis solutionibus duplicis problematis de universalibus, et de analogia nominum divinorum[2]. Videamus prius positiones extremas ad invicem radicaliter oppositas.

1° *Nominales* inter attributa divina non admiserunt nisi distinctionem rationis ratiocinantis, quae est velut verbalis, sicut inter Tullium et Ciceronem, vel inter Ciceronem subjectum alicujus propositionis et Ciceronem praedicatum alterius propositionis.

Fundamentum hujusce sententiae est duplex : 1° *universale* nequidem fundamentaliter existit in rebus, dantur solum individua et in eis non invenitur vera similitudo essentialis et immutabilis secundum speciem, genera et transcendentalia ; 2° proinde nequidem *analogice* aliquid potest esse commune Deo et creaturis, saltem secundum sensum *proprium*, sed

1. E contrario pro angelis qui positive et intuitive cognoscunt spiritualia, corporeitas est negatio spiritualitatis.

2. Hoc longius examinavimus in libro *Dieu*, p. 528-589.

solum metaphorice aut symbolice[1]. Unde dicere : « Deus est justus » non esset quid magis proprium, quam dicere « Deus est iratus ». Diceretur « Deus est justus », non substantialiter, sed solum *causaliter*, prout est causa justitiae creatae, sicut est causa vitae animalis. Cf. infra, Ia, q. 13, a. 2.

Critica. Ex hac opinione sequitur quod *nomina divina* sunt *synonyma*, et quod contra rationem naturalem, contra Scripturam et Traditionem dici posset igitur : Deus punit per misericordiam et parcit per justitiam, nam, ut aiunt nominales, haec duo attributa nonnisi verbaliter distinguuntur ut Tullius et Cicero, et ubicumque scribitur Tullius, scribi potest Cicero. Sic haec opinio perducit ad verum agnosticismum, Deus fieret omnino incognoscibilis, tractatus de Deo esset omnino impossibilis ; et omnia definita ab Ecclesia de attributis divinis essent synonyma.

Cf. sanctum Thomam, Ia, q. 13, a. 2 : « Si nihil aliud significatur, cum dicitur Deus est bonus » nisi « Deus est causa bonorum », poterit similiter dici « Deus est corpus », quia est causa corporum. » Ibidem, a. 3 : non omnia nomina dicta de Deo sunt metaphorica, quaedam dicuntur *proprie*, quamvis analogice (v. g. Deus est justus), et a. 4 nomina divina non sunt synonyma. — Opinio nominalium destruit analogiam entis, et perducit ad *aequivocitaem entis*. Contra hoc cf. Ia, q. 13, a. 5.

2° *Scotus* autem tenet quod essentia divina distinguitur ab attributis et a personis, et attributa divina inter se per *distinctionem formalem-actualem ex natura rei*, quae antecedit considerationem mentis nostrae, ut jam dictum est. Sic solum, juxta Scotum, affirmari potest quod Deus punit per justitiam et non per misericordiam ; ad hoc requiritur quod haec duo attributa sint formaliter actualiter distincta in Deo, ante considerationem mentis nostrae, fere sicut in anima nostra formaliter-actualiter distinguuntur intellectus et voluntas[2].

Fundamentum hujusce theoriae est realismus immoderatus Scoti, secundum quem jam in creaturis formaliter-actualiter distinguuntur in qualibet re gradus metaphysici, scil. in Petro, humanitas, vitalitas, substantialitas, entitas. Ex hoc sequitur quod ens est univocum in Deo et in creaturis, ut sustinet explicite Scotus. Nec mirum est quod ens sit univocum, si formaliter-actualiter distinguitur ante considerationem mentis nostrae a substantialitate, a vitalitate, scilicet a modalitatibus entis.

Critica. a. Haec distinctio *formalis-actualis*, a Scoto excogitata, si vere est plus quam virtualis, id est, ut jam notavimus : si vere existit in re *ante considerationem mentis*, *jam est distinctio realis*, quantumvis minima sit[3], et tunc opponitur summae simplicitati Dei, nam, ut ait Conc. Florent.

1. Quoad errores philosophicos nominalistarum, cf. DENZINGER, n° 553-570 : *Errores (philosophici)* NICOLAI DE ULTRICURIA : 1a « *Quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi* », (est quasi negatio valoris ontologici primarum notionum rationis). — 3a « *Propositiones : Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo* » (est negatio valoris transcendentis notionis entis ad Deum cognoscendum, et ens est aequivocum seu habet sensus totaliter diversos, si ejus affirmatio et ejus negatio idem significant). — 32a « *Deus et creatura non sunt aliquid* ».

2. Cf. SCOTUM, I *Sent.*, dist. 3, q. 1 et 3 ; dist. 8, q. 3 ; dist. 5, q. 1.

3. Non datur medium inter distinctionem realem et distinctionem virtualem

(Denz. 703), « in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio ». Aliis verbis, sic Scotus pervenit ad immoderatum realismum et ad quemdam anthropomorphismum, prout ponit in Deo distinctionem quae non est nisi in mente humana. Est extremum oppositum nominalismo et agnosticismo. Sic Scotus non satis recedit a realismo immoderato Gilberti Porretani, damnato in Concilio Remensi (Denz. 391) ut contrario summae simplicitati Dei.

b. Gradus metaphysici non distinguuntur actu in re ante considerationem intellectus nostri, v. g. in Petro, rationabilitas, animalitas, vitalitas, substantialitas, quia reducuntur ad *eumdem conceptum* humanitatis, cujus animalitas est genus, et rationabilitas est differentia specifica, sic correspondent ad *eamdem realitatem* quae est in se una sed virtualiter multiplex[1].

c. Imo si ens *formaliter-actualiter* distingueretur a modalitatibus entis, hae modalitates essent *extra ens*, et igitur essent nihil. In hoc est periculum pantheismi : si ens esset univocum, esset unicum, quia univocum non diversificatur nisi per differentias sibi extrinsecas, et extra ens nihil est. Revera ens includitur in suis modalitatibus, easque continet actu implicite. Propterea non est univocum (ut genus, cujus differentiae sunt extrinsecae) sed *analogum*. Ens exprimit aliquid non simpliciter, sed *proportionaliter idem* in Ente a se, in ente substantiali creato, in accidente. Denique haec doctrina Scoti non videtur conformis IV C. Lateranensi (Denz. 432) ubi legitur : « Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda. » Haec est velut definitio analogiae, prout ratio analogica non est simpliciter eadem in Deo et in creaturis, sed proportionaliter eadem, ut sapientia quae in Deo est causa rerum et in nobis a rebus mensurata cf. infra q. 13, a. 5.

Unde dum nominales accedunt ad aequivocitatem entis, Scotus univocitatem entis tenet. Sunt opiniones radicaliter ad invicem oppositae[2].

3° *Sententia communis theologorum* est velut medium et culmen inter ac supra nominalismum et immoderatum realismum. Haec sententia, quae oritur ex realismo moderato sancti Thomae, sic communiter formulatur a thomistis et a plerisque theologis : attributa divina distinguuntur ab essentia Dei et ab invicem *distinctione virtuali minori*, et pariter personae divinae ab essentia.

Sanctus Thomas utitur simpliciori terminologia, dicit essentia Dei distinguitur ab attributis et a personis divinis « non secundum rem, sed secundum rationem » Ia, q. 28, a. 2. Loquitur de distinctione rationis fundata in re, quae postea communiter vocatur *virtualis* et explicanda est.

a. Distinctio virtualis est *distinctio rationis fundata in re*, scilicet non existit ante considerationem mentis nostrae, contra Scotum, nec destruit summam Dei simplicitatem ; sed contra nominales et agnosticos dicitur

seu distinctionem rationis fundatam in re, quia non datur medium inter *antecedere* considerationem mentis et eam *non antecedere*.

1. Cf. GOUDIN, *Metaphysica*, disp. I, q. 3 : De distinctione quo gradus metaphysici distinguuntur.

2. Attamen quando Scotus substituit suam distinctionem formalem loco distinctionis realis sancti Thomae, v. g. inter facultates animae, viam aperit nominalismo.

« fundata in re », prout eminentia Deitatis aequivalet diversis perfectionibus absolutis quae in creaturis inveniuntur ; cf. *infra* Iª, q. 13, a. 4 et 5, et I *Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3. — Dicit expresse sanctus Thomas, Iª, q. 13, a. 4 : « Variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet *unum omnino simplex*, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. » — Eminentia Deitatis est simplicissima, sed est virtualiter multiplex, et continet omnes perfectiones simpliciter simplices *formaliter eminenter*. Quod breviter explicandum est nunc et longius infra, q. 13.

Dicitur : *Formaliter*, id est : *substantialiter* et *proprie*, non solum metaphorice, sed *analogice proprie* (Iª, q. 13, a. 1, 2, 3, 4, 5).

Dicitur : *Eminenter*, modo abscondito, sed attributa divina ita *identificantur* in ratione formali eminentissima Deitatis, *ut in ea non destruantur*. In ea sunt *formaliter*, et tamen non *formaliter distincta*. Imo in Deitate sola sunt *in statu purissimo*, absque ulla imperfectione.

Brevius, perfectiones absolutae sunt in Deo plus quam septem colores sunt in luce alba, nam hi septem colores sunt in albedine *virtualiter tantum*, dum perfectiones divinae *sunt in Deo formaliter*, non tamen formaliter distinctae. Dum enim albedo non est caerulea, Deitas est una et vera. Cf. Cajetanum in Iªᵐ, q. 13, a. 5, nº VII.

b. Distinctio inter attributa divina dicitur *virtualis minor ;* nam distinctio virtualis major ea est quae se habet per modum excludentis et exclusi, ut in Petro genus animalitatis distinguitur a differentia sibi extrinseca, scil. a rationabilitate, ad quam concipitur cum fundamento in re ut *in potentia*, ut quid perfectibile per aliquid extraneum. In Deo autem nihil est quod concipiatur cum fundamento in re *ut in potentia*, ut perfectibile per aliquid extraneum. Quidquid in Deo concipitur, concipi debet ut actus purissimus. Unde attributa divina a se invicem et ab essentia distinguuntur distinctione *virtuali minori*, id est, non per modum excludentis et exclusi, sed per modum impliciti et expliciti. Aliis verbis natura Dei a nobis concepta (Ipsum Esse subsistens) continet attributa, plus quam virtualiter, plus quam genus continet differentias sibi extrinsecas, ea continet *actu implicite ;* sed necessarius est discursus ut ex ea explicite deducantur. Deitas autem *ut in se est*, ea continet actu-explicite ; sic beati non amplius indigent discursu ad videnda Dei attributa in Deitate clare visa.

Unde omnia attributa sese mutuo includunt, seu sese continent actu-implicite.

Imo haec distinctio virtualis minor non proprie existit nisi inter attributa quae diversimode specificantur et *ad diversas lineas* pertinent, v. g. inter intelligere et velle, inter justitiam et misericordiam, non vero inter attributa quae in creaturis distinguuntur tantum ut potentia et actus, v. g. inter essentiam et esse, inter intelligentiam et intelligere. Haec non distinguuntur virtualiter in Deo *nisi extrinsece*, id est cum fundamento non in re divina, sed in creaturis ; alioquin oporteret dicere *aliquid potentiale* concipitur in Deo cum fundamento in re divina. Sanctus Thomas, ut notavimus, utitur simpliciori terminologia et dicit quod essentia

divina ab attributis et a personis distinguitur « non secundum rem, sed secundum rationem », Iª, q. 28, a. 2.

Fundamentum hujusce sententiae traditionalis est duplex : realismus moderatus, et doctrina de analogia.

1º Secundum realismum moderatum, universale existit fundamentaliter in re ; sic in Petro virtualiter distinguuntur rationabilitas, animalitas, entitas. Pariter in Deo virtualiter distinguuntur attributa.

2º Ens est analogum, nam ens non est genus, sic differentiae entis essent extra ens, et extra ens nihil est. Neque ens est aequivocum, sic tolleretur omnis realis similitudo inter entia, et Deus esset omnino incognoscibilis, de eo, ut volebat Nicolaus de Ultricuria, dici posset : « Deus est » et « Deus non est » (Denz. 555) ; imo si ens esset aequivocum principium contradictionis esset falsum. Cf. *infra*, Iª, q. 13, a. 5.

Ergo attributa divina conveniunt Deo analogice, in eo sunt *formaliter eminenter*, sed ab invicem et ab essentia distinguuntur solum virtualiter. Brevius : in Deo *sunt formaliter*, sed non sunt *formaliter distincta*.

Qu. III. — De Simplicitate Dei

Prologus : Considerandum est de Deo quid sit et quomodo sit, seu potius *quomodo non sit*, nam in via non possumus eum quidditative cognoscere, hoc esset Deitatem videre[1]. Unde quaeritur quomodo Deus non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, ut compositionem et motum.

Sic agendum est de simplicitate Dei, de ejus perfectione, infinitate, immutabilitate et unitate. Postea autem videbimus quomodo Deus a nobis cognoscatur et nominetur.

In hac quaestione de simplicitate Dei, excluditur primo compositio quae dicitur physica, seu partium realiter distinctarum, in quatuor prioribus articulis : 1º Deus non est corpus, 2º non est compositus ex materia et forma, 3º nec ex natura et supposito, 4º nec ex essentia et esse. Deinde excluditur compositio quae dicitur metaphysica ex genere et differentia (a. 5º).

Denique ostenditur quod in Deo non est accidens (a. 6º), quod Deus est omnino simplex (a. 7º) et quod non venit in compositionem aliorum, nec ut forma nec ut materia, cum sit causa extrinseca, id est efficiens et finalis omnium. Hi tres ultimi articuli continent confutationem pantheismi ; et procedunt ex conclusione articuli 4i : solus Deus est *Ipsum Esse subsistens*. Hic articulus 4us est culmen hujusce quaestionis, ut jam dictum est, id est terminus viae inventionis ascendentis et initium viae judicii, prout sapientia judicat de omnibus per altissimam rationem.

Art. I. — Utrum Deus sit corpus

St. qu. : Corpus definitur substantia extensa secundum tres dimensiones. Sacra Scriptura autem metaphorice loquitur de brachio, de dextera Dei, etc. ut notatur initio articuli, et attente distinguendum est in libris sacris quid dicitur metaphorice et quid proprie. Modus loquendi metapho-

1. Viatores per respectum ad Deitatem (de qua non habent conceptum proprium sed nomen) sunt sicut homines qui vidissent septem colores et nunquam albedinem ; de albedine haberent solum nomen, et sub hoc nomine intelligerent : fontem colorum. Ita pro viatoribus Deitas est radix perfectionum divinarum, naturaliter participabilium et cognoscibilium. Ipsa Deitas non est participabilis nisi per *gratiam* quae est participatio ejus physica, formalis et analoga.

ricus ab alio in hac re non satis distinguitur a Tertulliano. — Inter philosophos autem Spinoza, ut pantheista, tenet extensionem esse attributum Dei, et admittit extensionem infinitam.

Responsio, quae est de fide, est : *Deus est spiritus et igitur non est corpus.* Cf. *Joan.*, IV, 24, Jesus ad Samaritanam dicit : « Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. » — Item *Rom.*, I, 20 : « Invisibilia Dei, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. » — *Act. Apost.*, XVII, 29 : « Non debemus aestimare auro, aut argento, aut lapidi, sculpturae artis et cogitationis hominis, Divinum esse simile. »

In Concilio Vaticano (Denz. 1782): « Sancta catholica Ecclesia credit unum esse Deum verum et vivum... *simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis.* »

Ratione probatur tripliciter Deum non esse corpus : in 1ª ratione agitur de corpore physice; in 2ª de corpore mathematice considerato; in 3ª de corpore metaphysice considerato.

1º Nullum corpus movet non motum. Atqui Deus est primum movens immobile (1ª via). Ergo non est corpus.

Quoad majorem est difficultas attractionis, prout hoc corpus quod vocatur magnes alia corpora ad se trahit quamvis non moveatur. Ad hoc respondetur quod magnes, quamvis hanc proprietatem attractionis habeat, non est sua actio, suum agere ; ad hoc deberet esse suum esse, quia operari sequitur esse et modus operandi modum essendi. Ergo magnes movetur invisibiliter a primo motore, saltem motu qualitativo. — Insuper, ut notat Cajetanus, magnes potest moveri etiam localiter, et omne corpus movens movetur saltem in potentia, aptum natum est moveri, et hoc sufficit ut distinguatur a primo movente omnino immobili (immobilitate non inertiae, sed perfectionis), quod est terminus primae viae. Unde major sic potest intelligi *omne corpus est mobile*. Atqui Deus est primum movens immobile. Ergo non est corpus.

2ª ratio considerat corpus potius modo mathematico, ratione continuitatis: omne corpus est in potentia, saltem quia continuum est divisibile in infinitum. Atqui Deus est actus purus, nullo modo in potentia. Ergo non est corpus.

Major explicatur in VI Physicorum, c. I sqq., ubi ex professo agitur de continuo. Minor sic probatur : Actus est simpliciter prior potentia, quia quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Deus autem est primum ens, ut habetur ex quarta via. Ergo Deus est actus purus. Hoc jam clare ostenderat Aristoteles in Metaphysica, l. XII, c. VII. Omnis potentia praesupponit actum, quia omnis potentia dicit ordinem ad actum et non est actuabilis nisi per actum ; ergo supremum ens nullo modo est in potentia.

3ª ratio considerat corpus modo metaphysico. Nullum corpus potest esse nobilissimum omnium entium. Atqui Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ex quarta via. Ergo Deus non est corpus.

Major probatur ostendendo corporeitatem esse quid inferius. Etenim

corpus est vivum aut non vivum ; corpus vivum est nobilius corpore non vivo, sic formica simpliciter nobilior est caelesti corpore. Insuper id quo corpus vivum vivit est nobilius quam corpus ut sic. Brevius vita est quid nobilius corporeitate, alioquin omne corpus viveret. Vita etiam vegetativa et sensitiva provenit in corpore vivo ex ejus forma specifica, haec autem forma non est corpus, sed pars compositi quae altior est corporeitate. Cf. Iª. q. 75, a. 1 : anima non est corpus, sed corpus vivificat.

Ex hoc 3° argumento sicut ex duobus aliis probatur quidem quod Deus non est corpus, sed nondum probatur quod Deus non est *forma corporis*, ut esset anima mundi. Hoc autem ostenditur in articulis sequentibus, et praecipue art. 8°.

In responsione ad objecta, sanctus Thomas explicat metaphoras Sacrae Scripturæ, dum loquitur de altitudine, aut profunditate Dei et scientiae ejus.

Art. II. — **Utrum in Deo sit compositio formae et materiae**

St. qu. Secundum sanctum Thomam omne compositum ex materia et forma est corpus, ut affirmat in arg. « sed contra ». — Sed juxta Avicebron datur compositum ex materia et forma quod non est corpus quia secundum hunc philosophum, etiam substantiae spirituales sunt compositae ex materia spirituali et forma. Forsitan hoc dixit ad explicandam eorum individuationem, sic possent esse plures angeli ejusdem speciei. Juxta sanctum Thomam e contrario in substantiis spiritualibus creatis non est nisi compositio ex essentia et esse, et ex substantia et accidente, et quaelibet earum est forma subsistens sine materia, ideoque non possunt esse duo angeli ejusdem speciei.

Conclusio articuli est : *Impossibile est in Deo esse materiam.* Hoc probatur tripliciter, considerando 1° materiam secundum se, 2° per respectum ad formam participatam, 3° per respectum ad actionem primi agentis.

1° Materia est id quod est in potentia. Sed Deus est actus purus, ut dictum est art. praeced. quia est primum ens, maxime ens (4ª via). Ergo in Deo non est materia. Hoc argumentum exprimitur secundum terminologiam Aristotelis.

2° Secundum argumentum exprimitur potius secundum terminologiam Platonis de participatione.

Omne compositum ex materia et forma est bonum per participationem, seu per formam participatam in materia. Atqui Deus, ut est maximum bonum, est bonum per essentiam (4ª via). Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

3° Tertium argumentum sumitur ex hoc quod Deus est primo et per se agens. Cum agens agat per suam formam, ita est agens sicut se habet ad suam formam. Atqui Deus, cum sit primum agens (2ª via) est *primo et per se agens*. Ergo Deus est *primo et per se forma*, non vero compositus ex materia et ex forma.

Maior constat ex hoc quod agens agit per suam formam, id est forma est ratio agendi, agere enim est determinare, actuare, et aliquod ens non potest determinare nisi per suam propriam determinationem ; sic ignis calefacit, aqua refrigescit. Unde dicitur : agens agit in quantum est in actu et est in actu per suam formam, primo per formam substantialem ex qua fluunt qualitates naturales.

Minor : Deus, cum sit primum agens, est primo et per se agens, id est non ratione superioris moventis, sed a seipso per se et immediate operatur, sicut triangulus seipso et immediate (seu per se et primo) habet tres angulos aequales duobus rectis. Sed triangulus de necessitate hanc proprietatem habet, dum Deus libere operatur ad extra, ut infra dicetur Iª, q. 19. a. 3.

Circa hoc tertium argumentum est difficultas : videtur quod non potest concludi nisi : ergo Deus *habet* per se primo formam, quae est ratio agendi, non vero: Deus *est* per se primo forma. Est notabilis differentia inter verbum esse et verbum habere. Ita ignis est per se primo calefactivus, quia *habet* per se primo calorem, sed *non est* calor.

Respondetur cum Cajetano, recte concluditur : Deus *est* primo et per se forma, quia *est* primo et per se agens, et non per aliud. Si enim Deus esset agens *ratione partis*, quam *haberet*, scilicet ratione suae formae, non esset primo et per se agens ; nam haec ratio agendi attribui posset omnibus participantibus talem formam. Ita ignis non est propriissime loquendo per se primo calefactivus, quia non est calor, sed participat calori. Si ignis esset calor irreceptus, tunc, sicut calor irreceptus seu subsistens, esset unicus. Unde stat argumentum sancti Thomae ; ex hoc quod Deus *est* primo et per se agens, sequitur quod *est* primo et per se forma, sine materia.

Hoc constat etiam, ut dictum est, ex hoc quod est actus purus, et bonum per essentiam. Sic est spiritus purus.

In responsionibus ad objecta sanctus Thomas explicat modum metaphoricum loquendi Sacrae Scripturae, dum est sermo de anima Dei, de ira Dei. Ad 3um dicitur : « Forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio. »

Unde Deus est forma irrecepta et irreceptibilis ; videbimus in art. 4, quod Deus est etiam ipsum esse irreceptum et irreceptibile, et in art. 6 quod est esse irreceptivum, quia non potest recipere accidentia. Sic magis ac magis perficitur notio participationis et entis imparticipati, quae jam in confuso apud Platonem invenitur.

Art. III. — **Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura**

St. qu. Quaeritur an in Deo sit compositio suppositi et naturae ; *suppositum* in ordine creato est totum subsistens, cujus *natura* est pars

essentialis, sic suppositum realiter distinguitur a natura, ut totum a parte principali. Sic homo non *est* sua humanitas (ut dicitur in secunda difficultate), sed *habet* humanitatem. Quaeritur ergo : utrum Deus sit sua Deitas, an habeat Deitatem. Sic magis ac magis apparet differentia inter verbum esse et verbum habere. Per nomen concretum *Deus*, sanctus Thomas intelligit id quod est, scilicet suppositum seu individuum Deitatis, sive sit praeintellectum tribus personis, sive sit una ex tribus personis. Hoc remanet nunc indeterminatum.

Responsio est: *Deus est idem quod sua essentia, vel natura ;* aliis verbis : *Deus est sua Deitas*, et non solum habet Deitatem.

1° Hoc manifestatur auctoritate Sacrae Scripturae, et est revelatum, prout Jesus dixit : « Ego sum via, veritas et vita » *Joan.*, XIV, 6. Non dixit : « Ego *habeo* veritatem et vitam » nec solum : « Ego sum verus aut verax et vivens », sed « Ego sum veritas et vita » ; et verbum *est* exprimit identitatem realem subjecti et praedicati, sub eorum diversitate logica. Sicut autem se habet vita ad viventem, ita Deitas ad Deum. Unde Deus est sua Deitas, dum e contrario homo non est sua humanitas, quia totum non est pars, sed habet partem, ut melius dicetur in corpore articuli.

Item *I Joan.*, IV, 8 : « Deus caritas est », et non solum habet caritatem. E contrario justi, sive angeli, sive homines, habent caritatem et non sunt ipsa caritas.

Notandum quod in Concilio Remensi (Denz. 389) definitum est contra Gilbertum-Porretanum, qui nolebat *abstracta* posse praedicari de Deo concreto : « Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin *divinitas sit Deus* et *Deus divinitas.* »

2° Responsio probatur ratione :

In rebus corporeis, natura distinguitur a supposito, sicut pars essentialis a toto, nam praeter hanc partem essentialem sunt principia individuantia vg. haec ossa, hae carnes.

Deus autem non est corporeus, nec compositus ex materia et forma, sed pura forma subsistens (art. praeced.).

Et sic in Deo non distinguitur natura a supposito ; aliis verbis : suppositum est ipsa forma Deitatis subsistens.

Hoc argumentum supponit hoc principium : si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis. Atqui affirmatio naturae *ut partis suppositi* fundat praedictam distinctionem. Ergo si negatur naturam esse *partem suppositi*, negatur praedicta distinctio. Hoc argumentum valet si recte intelligitur, cf. IIIa. q. 2, a. 2 ; q. 4, a. 2.

Est tamen in eo difficultas, quia ex eo videtur sequi quod Michaël archangelus, cum sit pura forma subsistens, sine materia, sit sua Michaëlitas. Atqui hoc est falsum, nam Michaëlitas est solum pars essentialis Michaëlis, qui praeter eam habet existentiam et accidentia.

Respondetur : sanctus Thomas in hoc articulo certo excludit in Deo principia individuantia distincta a natura communi, ex hoc ipso quod

Deus est pura forma sine materia. Et pariter in angelo non sunt principia individuantia distincta a natura.

Sed in nostro articulo sanctus Thomas nondum explicite considerat quod in Deo non est compositio essentiae et esse, nec substantiae et accidentis. Hoc dicet art. 4 et 6 ; et tunc multo clarius apparebit quod Deus est sua Deitas, quia Deitas in eo non est solum pars essentialis, dum e contra in Michaële Michaëlitas est solum pars essentialis praeter quam est esse contingens et accidentia intellectus et voluntatis.

Unde Cajetanus dicit, in IIIa. q. 4, a. 2, loquens de nostro articulo : « Etsi processus iste *solus* reprehendi possit, junctus tamen articulis sequentibus irreprehensibilis fuit, quia ex sequentibus articulis in eadem quaestione excludit omnem compositionem. »

Unde, ut melius appareat vis argumenti, sic formulari potest :

Ubi natura non est pars suppositi non distinguitur ab eo.
Atqui in Deo natura non est pars suppositi.
Ergo in Deo natura non distinguitur a supposito.

Major pluribus locis explicite enuntiatur a sancto Thoma[1].

Probatur minor : quia in Deo, ut est pura forma, non sunt praeter naturam principia individuantia, imo in eo non distinguuntur *esse* nec *accidentia* a natura. Sic Deus et Deitas sunt omnino idem, dum e contrario Petrus non est sua humanitas, nec etiam proprie Michaël est sua Michaëlitas.

Ad 1m respondetur huic difficultati : sed si Deus est Deitas, quare utamur duobus nominibus, unum concretum Deus, et aliud abstractum Deitas ? Respondetur : « De rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. » Compositum autem est concretum subsistens, et ejus natura (vg. humanitas) dicitur modo abstracto, ut pars ejus essentialis.

ART. IV. — Utrum in Deo sit idem essentia et esse

St. qu. Hic articulus, ut jam notavimus, est culmen viae inventionis ascendentis, ad quod terminantur quinque viae, et simul est initium viae judicii, quo sapientia de omnibus judicat per altissimam rationem et causam. Secundum sanctum Thomam, ut statim videbimus, hic articulus jam assignat, contra pantheismum, id quo Deus realiter et essentialiter distinguitur ab omni ente finito.

1. Sic sanctus Thomas dicit in *Quodl.* II, a. 4, *Utrum in Angelo sit idem suppositum et natura :* § 4° « Cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt suppositum et natura. ...*In solo autem Deo* non invenitur *aliquod accidens praeter ejus essentiam*, quia suum esse est sua essentia. Et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem : quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei ; quia et ipsum esse Angeli est praeter ejus essentiam seu naturam, et alia quaedam ei *accidunt* (intellectiones et volitiones contingentes), quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam. »

Sed bene intelligendum est quid significat *esse* ad distinguendum esse divinum ab esse diversarum rerum ; de hoc loquitur prima difficultas initio articuli posita. Secunda autem ista est : de Deo scire possumus an sit, non vero quid sit (saltem quidditative scire), ergo ejus essentia non est ejus esse. — Cf. circa hunc articulum, P. Norbertum del Prado, O. P. *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, p. 89, etiam p. 20 et 60.

Responsio est : *Deus et Deus solus est suum esse*, seu *in solo Deo esse et essentia sunt idem.*

1° Hoc saltem innuitur in revelatione, l. *Exodi*, III, 14 : « Deus ad Moysen dixit : « *Ego sum qui sum* ... Dices filiis Israël : *Qui est* misit me ad vos. » Hoc est proprium nomen Dei ; creaturae autem *habent* esse et non possunt sic nominari. Ergo ex hoc innuitur quod Deus non solum habet esse sed *est esse*, est suum esse.

Item verum et ens convertuntur, Christus autem dixit : « Ego sum Veritas » et non solum : habeo veritatem ; ergo hoc supponit quod ipse sit ens per essentiam, ens autem dicitur ab esse ; quia ens est id quod est vel potest esse, id cujus actus est esse.

Item sanctus Hilarius citatus in arg. « sed contra » dicit : « Esse non est accidens in Deo sed subsistens veritas » *De Trinitate*, VII, 1. Hoc non significat quod esse substantiae creatae sit proprie accidens, sed in ea est praedicatum contingens, non vero in Deo.

Responsio tripliciter probatur ratione in corpore articuli, 1° ex hoc quod Deus est *prima causa efficiens* (1ª et 2ª via), 2° ex hoc quod est *actus purus* (3ª et 4ª via), 3° ex hoc est *primum ens* (4ª et 5ª via). Sic verificatur quod hic articulus sit terminus quinque viarum ad Deum ascendentium.

1um. In prima causa incausata essentia et esse sunt idem. Atqui Deus est prima causa efficiens incausata (2ª via). Ergo in Deo essentia et esse sunt idem.

Quoad minorem, nulla difficultas, est terminus secundae viae.

Major probatur : Quidquid est in aliquo, quod est *praeter essentiam* ejus, oportet *esse causatum* vel a principiis essentiae, vel ab aliquo exteriori. Atqui in prima causa incausata, *esse non est causatum*, nec ab alia causa, nec a principiis essentialibus rei, quia « nulla res est causa sui », cum operari sequatur esse. Ergo in prima causa incausata *esse non est praeter essentiam ejus*, sed est idem cum ea.

Non potest dici : Deus est causa sui, quia causare est operari ; et operari sequitur esse. Sed potest dici quod essentia Dei est ratio suae existentiae, in quantum existit a seipsa, a seipsa reddit rationem suae existentiae. Sic haec propositio ***Deus est*** est, ut dictum est, q. 2, a. 1, per se nota quoad se, non vero quoad nos.

Coroll. — P. N. del Prado, *op. cit.*, p. 20, recte infert contra Suaresium : *In omnibus reliquis causis efficientibus aliud est esse et aliud essentia.* Dicit enim : « De ratione igitur causae efficientis primae est, quod in ea essentia et existentia sunt unum et idem, quoniam causa efficiens prima necessario debet habere esse non causatum, ac de ratione esse non causati

est quod identificetur re cum ipsa natura, quae existit absque eo quod habeat causam. Ergo... inferre oportet : in omnibus reliquis causis efficientibus aliud esse existentiam et aliud essentiam ; aliter non fuissent causae efficientes secundae et antequam perveniretur usque ad ipsum Deum per viam causarum efficientium, esset adinveniendum id quod est *proprium* causae non causatae, nempe identitas essentiae et existentiae. »

Sic ex hoc primo argumento habentur duo : 1° Terminantur 1ª, 2ª et 3ª via, scil. primus motor immotus, prima causa incausata, primum necessarium est suum esse, seu ipsum esse subsistens. 2° Assignatur ultima ratio distinctionis inter ens causatum seu creatum et ens increatum, nec non inter ens contingens et ens necessarium. Ens contingens potest esse et non esse, quia *non est* suum esse, sed, si existit, *habet* esse. Immensa est differentia inter verbum esse et verbum habere. Unde dicitur quod, videndo ipsum esse subsistens, « tremunt potestates » timore reverentiali, quia angeli *non sunt* suum esse, sed solum habent esse, et de potentia absoluta annihilari possent.

* * *

2um argumentum sumitur ex hoc quod Deus est actus purus, sic : Esse comparatur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Atqui Deus est actus purus, nihil est potentiale in eo. Ergo in Deo essentia non est potentia ad esse, sed est ipsum esse.

Major est ipsa definitio esse seu existentiae ; est actualitas omnis formae vel naturae, vg. humanitas non significatur in actu, nisi prout significamus eam esse.

Minor probata est in art. 1° hujusce quaestionis : quia *simpliciter actus est prior potentia*, prout potentia dicitur ad actum et non reducitur ad actum nisi per aliquod ens in actu. Sed Deus est primum ens (4ª via), ergo nihil est potentiale in eo, sed ille est actus purus. Hoc constat etiam ex eo quod Deus est primus motor, prima causa, primum necessarium. Debet *esse suum agere*, et proinde *suum esse*, quia operari sequitur esse et modus operandi modum essendi. Est terminus harum trium viarum.

Coroll. — Ergo in omni re a Deo causata, essentia est *potentia* per respectum ad esse, et proinde realiter ab eo distinguitur, sicut materia a forma. Ante considerationem mentis nostrae, materia *non est* forma, sed est potentia sub actualitate formae, pariter essentia rei causatae *non est* esse, ante considerationem mentis, seu non identificatur cum esse, sed ab eo *distinguitur ante considerationem mentis nostrae*. Ideoque haec distinctio, quantumvis minima videatur, *realis* est. Angelus intuitive videns suam propriam essentiam, videt suum esse distinctum a sua essentia.

Ex hoc jam apparet quod essentia quae est ipsum esse non potest esse nisi una, nam multiplicatio supponit participationem. Sic esse participatum est multiplex : esse lapidis, esse plantae, esse animalis, esse hominis.

* * *

3um argumentum sumitur ex hoc quod Deus est primum ens (4^a via) : Quod est ens per essentiam est suum esse. Atqui Deus est ens per essentiam, cum sit primum ens. Ergo Deus est suum esse.

Quoad minorem nulla difficultas, est terminus 4ae viae. — Major sic declaratur : « illud quod *habet* esse et *non est* esse, est ens per participationem », sicut id quod est ignitum sed non est ignis, ut carbo incandescens, est ignitum per participationem. Ut ergo « aliquid sit ens per essentiam oportet quod sit suum esse »

Ex hoc argumento confirmatur ex alto principium causalitatis efficientis : hoc principium ad ipsam probationem existentiae Dei sic communiter formulatur : «Omne ens contingens est ab alio efficienter causatum.» Et scholastici communiter tenent quod « ens contingens incausatum » repugnat, id est : est quid non solum inintelligibile (quod admittitur a Kantio), sed insuper quid absurdum et absolute impossibile, v. g. quod Lucifer surgat ex nihilo sine ulla causa efficienti.

Attamen « contingens incausatum » minus evidenter repugnat quam « contingens non contingens », incausatum negat non immediate definitionem contingentis sed ejus proprietatem. « Contingens incausatum » existeret neque a se neque ab alio, et in hac propositione : « contingens incausatum existit » affirmaretur convenientia positiva duorum terminorum qui nullo modo conveniunt. Unde quod est, sed non a se, est ab alio.

Nunc autem dicitur : contingens *habet* esse et *non est* esse, ideo est ens per participationem, ac proinde dependet ab Ente per essentiam. Sed notio entis per participationem non est plene intelligibilis sine notione correlativa Entis per essentiam, et igitur melius est eam adhibere post probationes existentiae Dei quam antea. Plato quidem utebatur quasi ab initio hac notione, sed ille, propter suum immoderatum realismum, putabat se habere quamdam intuitionem Summi Boni, seu Dei.

Sanctus Thomas, secundum realismum moderatum, utitur hac notione entis per participationem potius post probationes existentiae Dei. Et tunc quasi ex alto confirmatur principium causalitatis, prout ens per participationem dependet ab ente per essentiam ; seu ens compositum ex potentia et actu ab Actu puro.

* * *

Corollaria. P. N. del Prado, *op. cit.*, p. 29, concludit ex hoc argumento 1° quod divisio entis realis in *ens per essentiam* et *ens per participationem* reducitur ad distinctionem inter *Ipsum esse subsistens* et id quod est *compositum ex essentia et esse.*

· Hoc est *fundamentum confutationis pantheismi.* Si enim Deus est ipsum esse subsistens est *ens cui nulla potest fieri additio* (cf. ad 1^m), quia esse est ultima actualis, unde non potest esse accidens in Deo (art. 6), quia ipsum esse subsistens non est *quid ulterius determinabile*, sed est maxime determinatum, quamvis non limitatum, nam limitatio sumitur a materia quae recipit formam, vel ab essentia quae recipit esse. Ex hoc confutatur evolutionismus absolutus secundum quem Deus fit in mundo, et spinozismus secundum quem Deus acciperet modos finitos, quae essent velut accidentia ejus. Item ex hoc virtualiter confutatur emanatismus neoplatonicorum, secundum quem anima non est facta, creata ex nihilo, sed est « de substantia Dei » velut a Deo generata. Sanctus Thomas contra hoc dicet I^a, q. 90, a. 1, ad 2^m : «Anima non est suum esse, sed est ens per participationem; et ideo non est actus purus, sicut Deus » nec est proinde ejusdem naturae ac Deus, et ideo non generatur ab eo, non est de substantia ejus, quia generatio est origo viventis a principio vivente secundum similitudinem naturae (I^a, q. 27, a. 2); sic homo generat hominem, et secundum revelationem, Deus Pater generat Filium in similitudine naturae, imo ei communicando totam suam naturam indivisibilem, quae multiplicari nequit.

Sic jam ex hoc apparet quod pantheismus, confundendo Deum et creaturam, debet pervenire aut *ad absorptionem mundi in Deo*, ut in acosmismo Parmenidis, aut *ad absorptionem Dei in mundo*, ut in evolutionismo absoluto Heracliti et plurium modernorum.

Alia sunt corollaria notata a P. N. del Prado, *loc. cit.* : scilicet : distinctio realis inter essentiam creatam et esse est fundamentum divisionis entis realis creati secundum diversos gradus perfectionis ; quia *esse* in sua ratione formali non importat imperfectionem nec limites, et *limites diversos accipere nequit*, in lapide, planta, animali et homine, *nisi recipiatur in aliquo subjecto, scilicet in aliqua essentia*, quae est quid capax existendi, seu *capacitas realis ipsius esse*, sicut materia est realis capacitas ipsius formae, in ea receptae et sic limitatae. Unde diversi gradus entis seu perfectionis proveniunt ex diversa participatione ipsius esse. Sic ex alto illustratur quarta via, quae est ex gradibus entium.

Denique secundum hanc doctrinam de distinctione reali inter essentiam creatam et esse, quam inconsiderate rejecit Suarez, sanctus Thomas admittit quod *in composito* ex materia et forma *est unum esse*, quamvis essentia sit composita, id est : partes essentiae, materia et forma, non habent existentias partiales, sic multo melius servatur unitas compositi naturalis. Etiam in composito humano est *unum esse*, et anima per se subsistens ac immortalis in die resurrectionis rursus communicabit suum esse corpori reassumpto. Imo secundum sanctum Thomam, in Christo pro duabus naturis est *unum esse*, scilicet divinum (III^a, q. 17, a. 2). Haec omnia supponunt quod essentia creata realiter distinguitur a suo esse. Et hoc est corollarium conclusionis hujusce articuli, scilicet : *in solo Deo essentia et esse sunt idem.*

Unde haec veritas merito vocatur a P. N. del Prado, *ibid.*, *veritas fundamentalis philosophiae christianae*, *fundamentalis* quidem, non in via inventionis (quae incipit a factis experientiae et a primis principiis rationis), sed *in via judicii*, quo sapientia de omnibus judicat per altissimam rationem et causam.

Hoc expresse dicit P. N. del Prado, *op. cit.*, p. 60 : « Hoc est fundamentum primum philosophiae christianae, *non in via inventionis* dum mens facit iter per creaturas ad Deum..., *sed in via judicii*, cum determinamus

de ipsis rebus et resolvimus veritatem nostrarum cognitionum in suas ultimas causas, et quaerimus *supremam rationem*, quare unum solum ens oportet esse increatum, omnino immutabile, omnique perfectione praeditum, et *quare* cuncta alia entia, praeter unum, et quod habent et quod habere desiderant, acceperunt et accipere debent ex sua ipsa subjectione absoluta ad Primum ens, a quo omnia, per quod omnia, in quo omnia. »

Sic apparet quare nomen proprium Dei sit *Qui est* seu *Ego sum qui sum ;* et quare dixerit sanctae Catharinae Senensis : « Ego sum qui sum, tu es illa quae non est » quia, ut ait Augustinus, creaturae in comparatione Dei quasi non sunt. Post creationem enim, quamvis sint plura entia non est plus entis, nec plus perfectionis.

Unde merito dicit P. del Prado, *op. cit.*, p. 89 : « Radix omnium quae a D. Thoma traduntur in sua prima consideratione de Deo uno, continentur virtualiter et initiative in art. 3° II^{ae} quaestionis, et quaestiones quae sequuntur nihil aliud sunt nisi explanationes quinque illarum viarum quibus Deum esse probari potest. Atque aurea clavis ad has vias explanandas et adaperiendas porrigitur a D. Thoma in art. 4° III^{ae} quaestionis, dum multipliciter ostendit *impossibile esse quod in Deo sit aliud esse et essentia ejus*. En secretum ad inveniendum quomodo sit vel potius quomodo non sit illud movens, illud causans, illud necessarium, illud maxime ens, illud intelligens. *En scientificum fundamentum integri tractatus de Deo uno*. En lapis angularis omnium postea dicendorum, videlicet identitas essentiae et existentiae in Deo » et in solo Deo.

* * *

Confirmatur thesis ex solutione objectionum :

Ad 1um. *Esse divinum est esse cui nulla potest fieri additio*, quia esse est ultima actualitas essentiae, et igitur esse divinum est non solum irreceptum sed irreceptivum, non est in potentia ad ulteriorem actum ; propterea, ut dicetur art. 6, in Deo non potest esse accidens superadditum. Imo extra Deum per causalitatem seu creationem non fit additio nisi improprie, nam post creationem, quamvis sint plura entia, *non* est tamen *plus entis*, plus perfectionis, quia jam in Deo est esse et perfectio sine limite.

E contrario *esse commune* est id cui potest fieri additio, per determinationem generum et specierum, seu per modalitates entis, quas ens actu implicite continet.

Ad 2um. Ex hoc quod scimus a posteriori quod *Deus est*, non scimus tamen *esse Dei ut est ejus essentia*, sed ex effectibus cognoscimus quod vera est haec propositio *Deus est*. In creaturis *esse* secundum se spectat solum ad quaestionem *an est*, non ad quaestionem *quid est ;* in Deo *esse* spectat etiam imo proprie ad quaestionem *quid est*, nam solus Deus est ipsum Esse subsistens, et *quid sit* in se *hoc Esse subsistens* non videbimus nisi in patria, quia, ut dicitur *infra*, q. 13, a. 5 : in via non cognoscimus Deum nisi ex effectibus, ex conceptibus qui proveniunt ex creaturis, et « omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis non secundum eamdem rationem, sed deficienter ». — Sic esse in creaturis est praedicatum contingens, dum in Deo est praedicatum essentiale, non realiter distinctum ab essentia Dei quae remanet nobis abscondita.

Unde nunc cognoscimus essentiam Dei non prout est in seipsa, sed prout fundat veritatem hujusce propositionis, ab effectibus cognitae : *Deus est*.

* * *

Dubium. An sanctus Thomas clare deduxerit corollarium hujusce articuli : *in omni creatura aliud est essentia et aliud ejus esse ?* — Hoc longe exponitur a sancto Thoma, *C. Gentes*, l. II, c. 52, ubi dicit ; 1° « *Esse, in quantum est esse, non potest esse diversum ;* potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est esse subsistens non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem (l. I, c. 22, 42) quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, *esse aliud ipsam substantiam, et aliud ejus esse.* » Cf. etiam I^{a}, q. 7, a. 1 ; q. 54, a. 2 ; *de Ente et Essentia*, c. 5. Item in omni creatura, differt *quod est* (seu suppositum) et *esse*.

P. del Prado, *op. cit.*, p. 26, sic proponit hoc argumentum fundamentale ad deductionem praedicti corollarii :

Actus multiplicatur et limitatur per potentiam realiter distinctam in qua recipitur.

Atqui in creaturis esse multiplicatur et limitatur per essentias diversarum creaturarum.

Ergo in creaturis essentia est potentia, seu capacitas realis, realiter distincta ab esse, sicut materia est capacitas realis formae, realiter distincta a forma.

Aliis verbis : ante considerationem mentis nostrae essentia creaturae *non est* suum esse, sicut materia *non est* forma.

Major explicatur prout divisio entis per potentiam et actum est absolute necessaria ad intelligibilitatem mutationis et multitudinis, ut ostendit Aristoteles in I *Physicorum*, dum argumenta Parmenidis contra mutationem et multitudinem entium solvit per distinctionem realem inter potentiam et actum.

Ex ente in actu non fit ens, sicut ex statua non fit statua, quia jam est statua. Ex nihilo nihil fit. Sed ex ente in potentia fit ens, ut ex ligno sculptibile fit statua et ex germine fit planta.

Item actus existentiae non potest multiplicari nec limitari a seipso, quia in sua ratione formali nullum limitem importat, ergo non potest limitari et multiplicari nisi per capacitatem realem in qua recipitur, id est per essentiam quae est capax existendi, v. g. per essentiam aut lapidis, aut plantae, aut animalis, aut hominis. Ita forma limitatur et multiplicatur per materiam, quae est principium individuationis ; ita intellectio limitatur et multiplicatur per varias capacitates intelligendi diversorum hominum, etc.

Sic per distinctionem inter potentiam et actum conciliatur principium identitatis seu contradictionis, semper invocatum a Parmenide, cum mutatione et multiplicitate quas defendebat Heraclitus. Aliis verbis sic solum conciliatur primum principium rationis cum certissimis factis experientiae. Sed quia in mutatione et in multitudine est quaedam carentia identitatis, vi principii identitatis et principii causalitatis mens nostra de necessitate elevatur ad Primam Causam quae est omnino identica cum seipsa, quae se habet ad Esse, sicut A est A, et in qua nulla potest esse mutatio nec compositio, sed est omnino simplex, ut melius adhuc constabit ex sequentibus articulis.

ART. V. — **Utrum Deus sit in genere aliquo.**

St. qu. Genus sumitur proprie, pro genere logico, sic juxta Aristotelem sunt decem genera rerum, seu categoriae, scilicet substantia, quantitas, qualitas, etc. et sub genere supremo veniunt genera minus universalia usque ad genus proximum, quod exprimitur simul cum differentia specifica in definitione, v. g. in definitione hominis : animal rationale.

Difficultas principalis est quod Deus videtur esse saltem in genere substantiae, quia substantia est ens per se subsistens, et loquimur de substantia divina. — Sed ex altera parte communiter dicitur quod Deus transcendit genera et species. An Deus sit saltem *reductive* in genere substantiae, sicut gratia habitualis in genere qualitatis vel ut punctus est in genere quantitatis, ut terminus lineae.

Conclusio est : *Deus non est in aliquo genere, nec directe, nec reductive.*

Probatur multipliciter quod Deus non est directe in genere. Inprimis hoc probatur ex communibus notionibus in arg. « sed contra ». Quia genus est prius secundum intellectum eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo, nec secundum rem (quia est primum ens), nec secundum intellectum, quia Deus est Ipsum esse subsistens, et omnes rationes formales v. g. substantiae, qualitatis, praesupponunt ens cujus actus est esse. Attamen *quoad nos*, aliquid est prius Deo, scil. ens in communi.

In corpore articuli tripliciter probatur Deum non esse directe in aliquo genere, 1° ex notione generis, 2° ex notione entis, 3° ex identitate essentiae divinae et esse.

1° *Ex notione generis.* Genus sumitur a potentia, dum differentia specifica ab actu. Atqui Deus est actus purus. Ergo Deus non est in genere.

Minor supra probata est. Major explicatione indiget : genus non est quidem materia, sed sumitur a materia, et species a forma ; nam sicut materia determinatur per formam, genus determinatur per differentiam specificam, ita v. g. genus animalitatis determinatur per rationabilitatem ; animalitas sumitur a materia corporis viventis vita sensitiva, et rationabilitas ab anima intellectiva. Proinde aliquod ens non est in genere nisi realiter in eo inveniatur aliquid potentiale, ulterius determinabile ; genus est in potentia ad differentias quibus determinatur.

2° *Ex notione entis.* Ens non potest esse genus, sed transcendit genera. Atqui si Deus esset in genere, ens esset genus ejus. Ergo Deus non est in genere.

Major probatur ab Aristotele in *Met.* l. III, c. 3, quia genus diversificatur per differentias sibi extrinsecas, v. g. animalitas per rationalitatem ; ens autem non potest diversificari per differentias sibi extrinsecas, nam extra ens nihil est ; dum rationalitas non est animalitas, substantialitas adhuc est ens, item vitalitas, etc. Dum genus continet solum virtualiter differentias sibi extrinsecas et non continetur in eis, ens continet actu implicite modalitates entis et in eis continetur. Propterea ens est transcendens, seu transcendit genera, seu categorias entis, et proinde est analogum ; significat in diversis categoriis aliquid proportionaliter simile : id cujus actus est esse ; sed esse substantiae est esse non in alio, dum esse accidentis est inesse, seu esse in alio. Unde ens non est genus.

Minor. Si Deus esset in genere, ens esset genus ejus, quia Deus est ens per essentiam, cum sit suum esse. Manifestum est quod si Deus esset in genere, genus ejus deberet esse universalissimum et non limitatum.

3° *Ex identitate essentiae et esse in Deo.*

In omnibus quae sunt in genere differt essentia et esse. Atqui in Deo non differt essentia et esse. Ergo Deus non est in genere.

Major bene explicatur a Cajetano. « Dum sanctus Thomas dicit : « Omnia quae sunt in genere differunt in esse », esse sumitur et pro esse specifico (differentia specifica) et pro esse actualis existentiae ; ac verificatio unius infert verificationem alterius »; etenim ea quae specie differunt differunt etiam secundum esse existentiae, quia esse specificum (et individuum) est proprium receptivum actus existentiae. — Unde eo hoc quod Deus est suum esse, eo ipso est supra omnia genera. Ex his probatur quod Deus non est in genere saltem directe.

Corollarium : Deus non potest definiri per genus et differentiam.

***

In ultima parte corporis articuli probatur quod *Deus nec reductive est in aliquo genere :*

Etenim « principium quod reducitur ad aliquod genus, non se extendit ultra genus illud ; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretae. Deus autem est principium totius esse » et omnium generum entis.

Item gratia habitualis, quae reducitur ad genus qualitatis, non est in aliis generibus.

Confirmatur ex solutione objectionum.

Ad 1^m. Deus non est in genere substantiae, quia nomine substantiae significatur, non ipsum esse subsistens, sed *essentia cui competit esse in se et non alio*, et esse cujuslibet substantiae est in ea praedicatum contingens.

contingenter existit substantia lapidis, plantae, animalis, hominis vel angeli. — Hoc noluit considerare Spinoza, qui definivit substantiam : ens per se existens, in hoc sensu quod esse sit praedicatum non contingens, sed essentiale substantiae. Ex hoc autem sequitur quod non potest esse nisi una substantia.

Ad 2ᵐ. Si Deus dicitur mensura rerum, non est mensura homogenea, ut unitas est principium numeri, sed est mensura heterogenea, prout unumquodque habet esse, quantum appropinquat ad Deum, qui est maxime ens (4ª via).

Sic constat quod Deus non est in genere, ut communiter admittitur. Hoc admissum est etiam a Scoto, quamvis teneat ens esse univocum, ut *infra* dicetur Iª, q. 13, a. 5.

ART. VI. — Utrum in Deo sint aliqua accidentia.

St. qu. Ad ostendendam Dei simplicitatem excluditur compositio substantiae et accidentis. Accidens de quo est sermo est accidens praedicamentum, cujus esse est inesse, sive sit necessarium ut proprietas, v. g. facultas intellectiva in anima nostra, sive sit contingens, ut hic homo contingenter geometriam cognoscit.

Difficultas est quia sapientia et virtus, quae in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur.

Conclusio est : *in Deo non potest esse accidens.*

Hoc tripliciter probatur ex eo quod Deus est 1° actus purus, 2° ipsum esse subsistens, et 3° primum ens.

1° *Subjectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum perficientem.* Atqui Deus est actus purus (q. 2, a. 3). Ergo in Deo non potest esse accidens.

Major est evidens : subjectum determinatur et perficitur per accidens positivum, v. g. anima per facultates et per habitus. Deus autem est actus purus, et igitur non est in potentia ad ulteriorem actum ; non est determinabilis, sed summo modo determinatus.

2° *Ipsum esse irreceptum non potest habere aliud adjunctum.* Atqui Deus est ipsum esse irreceptum (a. 4). Ergo Deus non potest habere accidens adjunctum.

Major sic explicatur a Cajetano ; irreceptum non potest aliud habere adjunctum *quin recipiat.* Sed ipsum esse non potest recipere seu determinari, quia est ultima actualitas rei. Ergo esse irreceptum non potest habere aliud adjunctum, sic simul est irreceptivum.

Per oppositum igitur dicendum est : si, ut videmus in creaturis, esse habet accidens adjunctum, v. g. operari, tunc non est esse irreceptum, sed recipitur in essentia, quae est potentia ad esse et haec essentia seu substantia est ulterius determinabilis per facultates et operationes. Unde essentia creata est dupliciter determinabilis : per actum existentiae et per facultates et operationes. E contra Deus est ipsum esse subsistens et igitur non est ulterius determinabilis.

3° *Omne quod est per se prius est eo quod est per accidens*, et accidens est quid posterius. Atqui Deus est simpliciter primum ens, et in eo nihil est posterius seu causatum aut derivatum. Ergo in Deo non potest esse accidens.

Ad 1ᵐ virtus et sapientia, quae sunt accidentia in nobis, non sunt accidentia in Deo, quia analogice tantum de eo dicuntur cf. *infra*, q. 13, a. 5. Revera, ut videbimus, Deus non est in potentia ad intelligendum, nec ad amorem, sed est ipsum intelligere subsistens, et amor per essentiam. Hoc jam quodammodo constat, prout Deus est actus purus (q. 2, a. 3).

Corollarium. Ex hoc articulo perficitur confutatio pantheismi, nam pantheismus, velit nolit, debet ponere accidentia in Deo ; sic Spinoza posuit in Deo non solum attributa necessaria (quae sunt juxta ipsum cogitatio et extensio infinita), sed etiam modos finitos cogitationis et extentionis, qui successive producuntur in mundo ab aeterno. Sed nunquam Spinoza potuit deducere hos modos finitos ex substantia divina, et nequidem confutavit praesentem articulum sancti Thomae ubi ostenditur : nullum accidens potest esse in Deo, nam Deus non est ulterius determinabilis. Pariter sequitur ex hoc quod Deus non potest esse ipsa « evolutio creatrix », quae semper est ulterius determinabilis et perfectibilis. Evolutio creatrix non potest se habere ad esse, sicut A est A. Solus verus Deus est Ipsum esse subsistens, et eo ipso transcendit omnino mundum compositum et mutabilem.

Difficultas : praesens articulus perficietur postea q. 19, a. 3, ostendendo quod in Deo actus liber creationis, quamvis posset non esse, non est accidens. In Deo enim voluntas libera non est sicut in nobis facultas perficienda per actum, sed est *ipsum velle subsistens*, quo necessario diligitur bonitas divina, et *non necessario* bonitas creabilis. Aliis verbis, libertas Dei est indifferentia dominatrix, non alicujus facultatis perficiendae, sed ipsius actus puri. Sic dicitur :

Rerum Deus tenax vigor,
Immotus in te permanens,
Lucis diurnae tempora
Successibus *determinans.*

ART VII. — Utrum Deus sit omnino simplex.

St. qu. Hic articulus est quasi recapitulatio et synthesis praecedentium.

Difficultas est quia creaturae imitantur Deum, et inter creaturas composita sunt meliora simplicibus, ut corpora mixta elementis, plantae lapidibus, et animalia plantis ; organismi superiores sunt magis complexi. Pariter scientiae dum ad perfectionem suam perveniunt.

Responsio tamen est : *Deus est omnino simplex.*

Haec responsio ad fidem pertinet, et enuntiatur in Concilio Vaticano (Denz., 1782) « Deus cum sit una singularis, *simplex omnino* et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo (composito et mutabili) distinctus. »

In corpore articuli, hoc probatur ratione, multipliciter : ex recapitulatione articulorum praecedentium, et ex hoc quod Deus est primum ens, prima causa, actus purus et ipsum esse subsistens.

1° *Jam exclusa est multiplex compositio* partium quantitativarum, materiae et formae, suppositi et naturae, essentiae et esse, generis et differentiae, substantiae et accidentis, scil. exclusa est omnis compositio tum physica, tum metaphysica.

2° *Omne compositum est posterius suis componentibus et dependens ex eis.* Atqui Deus est primum ens (qu. 2, a. 3). Ergo est omnino simplex.

Ad intelligentiam majoris notandum est quod omne compositum est *posterius* suis componentibus, saltem *posterioritate naturae* si non temporis, nam compositum resultat ex partibus, et ab eis dependet, v. g. homo resultat ex materia et forma, ex corpore et anima. Atqui Deus est *primum ens* secundum prioritatem, non solum durationis, sed naturae et dignitatis, ita ut in Deo nihil sit causatum seu dependens aut resultans. Ergo est omnino simplex.

3° *Omne compositum est causatum.* Atqui Deus est prima causa incausata. Ergo Deus est absque ulla compositione.

Major sic explicatur a sancto Thoma : « Quae *secundum se diversa* sunt, non conveniunt *in aliquod unum,* nisi per aliquam causam adunantem ipsa » ; seu unio incausata diversorum est impossibilis. Hoc principium implicite continetur, ut diximus, in quarta via, quae ascendit ex diversis compositis imperfectis ad aliquid unum maximum et incausatum. Brevius : quae secundum se diversa sunt, non secundum se uniuntur.

In *de Potentia,* q. 3, a. 5 (2ª ratio), hoc principium sic explicatur : « Diversitas causarum diversos effectus producit. » In I *C. Gentes,* c. 16, pariter dicitur : « Omne quod convenit alicui *non secundum quod ipsum est* per aliquam causam ei convenit, nam *quod causam non habet primum et immediatum est.* » Id est : id quod causam non habet est ad esse, sicut A est A ; scilicet non solum *habet* esse, sed *est* ipsum esse, identice, vi ipsius principii identitatis ; ens est ens, non ens est non ens. Hoc principium purissime verificatur, absque ulla identitatis carentia, in eo solo qui potest dicere : « Ego sum qui sum. » Brevius : *Ens incausatum* non habet esse, sed *est suum esse.*

4° *In omni composito oportet esse potentiam et actum.* Atqui Deus est actus purus. Ergo Deus nullo modo est compositus.

Major patet sive sit sermo de unitate per se et naturali, sive de unitate per accidens. Si agitur de unitate per se, ut in composito humano, una pars, scilicet materia, est potentia per respectum ad aliam.

Si agitur de unitate per accidens, v. g. homo est musicus, tunc subjectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum.

5° *In omni composito est aliquid quod non est ipsum, seu quod non convenit ei primo,* sic partes distinguuntur a toto. Atqui, cum Deus sit pura forma, imo *ipsum esse subsistens,* non est in eo aliquid quod non conveniat ei primo, illud enim esset *minus perfectum* quam Ipsum Esse subsistens, et igitur non potest esse in Deo.

Aliis verbis, dum nulla pars hominis est homo, quidquid est in Deo est Deus. Item, dum partes aeris, quamvis sint aer, non sunt totus aer, quidquid est in Deo est Deus totus et non pars illius. Hoc fundatur in isto principio sic brevissime expresso in corpore articuli, § 5°, fine : « *In ipsa forma* (irrecepta) *nihil est alienum.* Unde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. »

Sic ex alto illustratur quarta via, ex hoc ipso quod ad ejus terminum pervenimus ; ita melius cognoscitur via perducens ad culmen montis quando sumus in culmine.

Ad 1ᵐ enuntiatur distinctio realis inter essentiam creatam et esse : « Hoc est de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus *esse* ejus est aliud quam quod quid est, ut *infra* patebit, q. 4, a. 3, ad 3ᵐ.

Ad 2ᵘᵐ. « Apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturae non invenitur in uno simplici, sed in multis. » Attamen in creaturis est quaedam similitudo altioris simplicitatis Dei, prout anima est simul altior et simplicior quam corpus, angelus quam anima, et quamvis scientia perfecta sit magis complexa quam scientia initialis, tamen tendit ad simplicitatem superiorem, quae omnia videt in paucis principiis. Sic distinguenda est infima simplicitas purae potentiae, v. g. materiae, et suprema simplicitas actus purissimi.

Sic adhuc perficitur confutatio pantheismi : Deus, cum sit omnino simplex, realiter et essentialiter distinguitur a mundo composito.

Difficultas quaedam remanet, prout secundum revelationem in Deo est distinctio trium personarum divinarum. Sequitur ne ex hoc quod Deus sit *compositus* ex tribus personis ? — Sanctus Thomas hoc examinat in *de Potentia,* q. 7, a. 1, ad 10, ubi dicit : « Pluralitas personarum nullam compositionem in Deo inducit. Personae enim dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quod comparantur ad essentiam, cum qua sunt *idem re ;* et sic patet quod non relinquitur aliqua compositio ; alio vero modo secundum quod comparantur ad invicem, et sic comparantur ut *distinctae,* non ut *adunatae.* Et propter hoc nec ex hac parte potest esse compositio : nam omnis compositio est unio. » — Cf. infra, Iª, q. 42, a. 4, ad 3ᵐ. « Omnes relationes divinae non sunt majus aliquid quam una tantum ; nec omnes personae majus aliquid quam una tantum ; quia tota perfectio divinae naturae est in qualibet personarum » ; alioquin quaelibet non esset Deus.

Remanet ergo quod Deus sit omnino simplex, et infra dicetur quod tres personae habent, imo sunt, unum esse, unum intelligere, unum velle essentiale.

ART. VIII. — **Utrum Deus in compositionem aliorum veniat.**

St. qu. Hic articulus instituitur ad perficiendam refutationem pantheismi, seu ad probandum quod Deus transcendit omnino mundum et omnia entia finita.

In titulo, ut notat Cajetanus, « venire in compositionem alterius » dicitur de forma et de materia in composito et de substantia ac accidente. Unde hoc significat : *an Deus possit alteri conjungi secundum esse, ut actus informans* vel *ut potentia*, ac si esset materia mundi aut anima mundi, aut substantia communis totius universi. Hoc est attente considerandum ad distinguendam compositionem de qua hic est sermo ab unione hypostatica, quae secundum revelationem possibilis est et de facto est. In unione hypostatica enim, Verbum unitur quidem secundum esse cum humanitate Christi, non vero ut forma informans, sed ut persona terminans humanitatem et communicans ei suum esse. Et sic Verbum non venit in compositionem Christi, quia non se habet ut pars, pars enim est semper minus perfecta quam totum.

Ad explicandam doctrinam sancti Thomae contra pantheismum videamus 1° Quasnam pantheismi formas cognovit et confutare voluit sanctus Thomas? 2° Quomodo has formas confutavit? 3° Quomodo secundum principia formulata a sancto Thoma confutari potest pantheismus modernus? 4° Quomodo in doctrina sancti Thomae de causalitate divina servatur pars veritatis in pantheismo adulterata?

1° *Quasnam pantheismi formas cognovit sanctus Thomas?*

Haec quaestio non est minoris momenti, nam multi philosophi etiam moderni ad pantheismum accedunt. Insuper modernistae plures dixerunt sanctum Thomam in suo tractatu de Deo uno non ex professo consideravisse, nec proinde confutasse pantheismum. Ita Hébert : *La dernière idole.* (Revue de Métaphysique et de Morale. Juillet 1902.)

Ex altera parte autem alii dixerunt, in thomismo exaggeratur causalitas divina universalis, et in eo est tendentia ad occasionalismum et ad pantheismum, ac si Deus solum esset et solus operaretur in omni operante. Ita loquuntur quandoque illi qui praemotionem physicam rejiciunt.

Unde attente considerandum est, an sanctus Thomas voluerit varias formas pantheismi confutare.

Hoc manifestum est jam ex nostro articulo, ubi, in corpore distinguit tres formas pantheismi.

1ª forma est eorum qui dixerunt *Deus est anima mundi* (aut saltem primi caeli), est pantheismus Stoïcorum, qui quodammodo renovaverunt evolutionismum Heracliti, secundum quem principium omnium rerum est ignis artifex, quasi intelligentia praeditus.

Sanctus Thomas hic citat errorem de quo loquitur sanctus Augustinus in l. VII *de Civitate Dei*, c. 6, ibi est sermo de doctrina Varronis.

Haec forma pantheismi quodammodo remansit apud Spinoza, secun-

dum quem Deus est substantia unica cujus duo attributa principalia sunt cogitatio infinita et extensio infinita, in quibus distinguuntur modi finiti, qui ab aeterno successive producuntur in tempore.

2ª forma pantheismi quam notat sanctus Thomas est eorum qui dixerunt : *Deus est principium formale omnium rerum*, etiam inferiorum. Ita Almaricus Carnutensis (Amaury de Chartres, ou de Bène) qui obiit anno 1209 et discipulum habuit Davidem de Dinando.

3ª forma notata est pantheismus materialisticus seu potius atheismus Davidis de Dinando, qui ut ait sanctus Thomas, « stultissime posuit *Deum esse materiam primam* ». Dicit stultissime, quia proprie hoc est oppositum sapientiae quae de omnibus judicat per altissimam causam, David de Dinando de omnibus etiam de altissimis judicavit per infimam causam ; hoc est proprie stultitia quae est contrarium sapientiae. Sic sanctus Thomas post quaestionem de dono sapientiae, ex professo tractat de stultitia IIª IIae, q. 46. Quid enim magis absurdum est quam dicere : mentem sancti Joannis evangelistae aut sancti Augustini, eorumque sanctitatem provenire a materia seu a necessitate materiali et caeca ; hoc est dicere : plus producitur a minori, perfectius et nobilius ab infimo et ignobili. Est renovatio materialismi primorum ionicorum Thaletis, Anaximenis etc., qui dixerunt principium omnium rerum esse elementum materiale, aut aqua, aut aer, aut ignis.

Notandum est quod IV Conc. Lateranense (Denz. 433) sic reprobavit pantheismum Almarici : « Reprobamus et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excaecavit, ut ejus doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana. » — Item in Concilio Senonensi (Denz. 370) damnatus est hic error Abaelardi : « Spiritus Sanctus est anima mundi. »

Haec jam sufficiunt ad ostendendum, contra quosdam modernistas, sanctum Thomam non ignorasse errorem pantheisticum.

Imo in II *Sententiarum*, dist. 17, q. 1, a. 2, sanctus Thomas longius has formas pantheismi exponit, incipiendo a pantheismo Parmenidis. Insuper initio Commentarii in *Metaphysicam*, l. I, c. 9, et etiam in *Physicam*, l. I, c. 8, sanctus Thomas confutavit cum Aristotele duas formas antiquas pantheismi, quae sunt 1° *monismus staticus* Parmenidis, qui omnia reducit ad ens unum, imo unicum et immobile, negando possibilitatem mutationis et multitudinis[1], et 2° *evolutionismus absolutus* Heracliti, qui negavit valorem realem principii contradictionis seu identitatis, quia juxta ipsum omne fit, nihil est, et ens et non ens identificantur in ipso fieri, quod est ratio sui. Prima forma est velut acosmismus, secunda est potius atheismus.

Sanctus Thomas post Aristotelem solvit argumenta Parmenidis per

1. Parmenides dicebat : aliquid non posset fieri nisi ex ente aut ex non ente, quod nihil est. Atqui ex nihilo nihil fit. Et ex ente non fit ens, quia jam est ens, sicut ex statua non fit statua, quia jam est statua.

Ad hoc respondit Aristoteles : *ex ente in actu* non fit ens, concedo, sed *ex ente in potentia* fit ens, sicut ex germine planta, ex semine animal.

Item Parmenides negabat multitudinem entium, quia ens non potest diversificari a seipso, sed solum ab alio, atqui praeter ens nihil est. Ad hoc respondit Aristoteles ens non est univocum, sed analogum, diversimode dicitur de diversis, et actus multiplicatur per potentiam in qua recipitur, sicut forma leonis vel hominis per materiam.

distinctionem inter potentiam et actum (*Phys.*, l. I, et *Met.*, l. IX et XII), ex qua distinctione fluit divisio quatuor causarum. Sic explicantur ipsum fieri et multitudo, sed dependenter a Suprema Causa unica, immobili et simplicissima. — Contra Heraclitum autem sanctus Thomas defendit valorem realem principii contradictionis quasi per totum librum IV *Metaphysicorum*, c. 3, 4, 5.

Sic non solum cognovit diversas formas pantheismi antiquitatis et medii aevi, sed radices horum errorum examinavit et confutavit.

Denique per totam vitam suam sanctus Thomas confutavit Averroismum, qui est alia forma pantheismi, nam pro Averroistis datur unicus intellectus pro omnibus hominibus. Cf. opusculum sancti Thomae *de Unitate intellectus* contra Averroistas, nec non Iª, q. 76, a. 1 : utrum sit unus intellectus omnium hominum. Item *C. Gentes*, l. II, c. 23 : Quod Deus non agat ex necessitate naturae, nec ex necessitate scientiae, c. 26-29. Item Iª, q. 19, a. 3 et 4, *de libertate Dei*, contra determinismum pantheisticum neoplatonicorum, seu eorum qui loco creationis liberrimae admittunt necessariam emanationem omnium rerum a Deo, ut radius emanat a sole.

Contra emanatismum, cf. Iª, q. 90, a. 1, utrum anima humana sit de substantia Dei.

Post explicationem articuli videbimus principales damnationes pantheismi moderni in Concilio Vaticano. Sufficit nunc dicere, ut notatur in schematibus Concilii Vaticani[1], quod pro pantheistis modernis aut Deus fit mundus, aut mundus fit Deus. *Deus*, prius actualiter ab aeterno existens, *fit mundus* apud Spinozam et Schelling, sic quodammodo renovatur doctrina Parmenidis et doctrina neoplatonicorum. Sic est evolutio descendens seu emanatio.

E contrario in evolutionismo absoluto, secundum evolutionem ascendentem, *mundus fit Deus* : sed evolutionismus absolutus apud modernos sub duplici forma apparuit : sub forma materialistica v. g. apud Haeckel, et sub forma idealistica v. g. apud Hegel. Est quasi renovatio evolutionismi Heracliti.

Semper renovantur duae formae antiquae pantheismi, scilicet Parmenidis et Heracliti, in prima est quasi absorptio mundi in Deo, in secunda est potius absorptio Dei in mundo. Sic historice satis clare constat quod pantheismus non potest definiri quin tendat aut ad negationem Dei, aut ad negationem mundi. Ex hoc jam manifestatur contradictio quae invenitur in identificatione Dei cum mundo.

* * *

2° *Ubinam et quomodo praedictas formas pantheismi confutavit sanctus Thomas ?*

a. Quidem in Commento in *Physicam* Aristotelis, l. I, c. 8, lect. 14,

1. Cf. Vacant, *Études sur le Concile du Vatican*, t. I, pp. 200, 211 sq., 230-244, 571, 581.

et in *Metaphysicam*, l. I, c. 9, l. IV, c. 3 ad fin.; l. XI, l. XII *de Actu puro*, sanctus Thomas explicat quomodo Aristoteles confutavit Heraclitum et Parmenidem per divisionem entis in potentiam et actum et per principium causalitatis : nihil reducitur de potentia ad actum nisi per aliquod ens in actu, et in ultima analysi per Actum purum, qui ex sua immutabilitate et simplicitate absoluta realiter et essentialiter distinguitur a mundo mutabili et composito.

Sed Aristoteles nihil dixerat de libertate divina quoad productionem rerum, et remanebat quaestio : an Deus a mundo distinctus sit causa mundi ex necessitate naturae aut ex necessitate scientiae. Hae autem quaestiones solvuntur in operibus propriis sancti Thomae.

b. In *Summa Theologica*, Iª, q. 3, a. 8, ostenditur *Deum non posse venire in compositionem aliorum nec ut forma informans nec ut materia mundi*. Hoc tripliciter probatur in hoc articulo, ex eo quod Deus est *a*) prima causa efficiens, *b*) primo et per se agens, *c*) primum ens imparticipatum.

a) *Agens et forma non coincidunt in idem numero, et agens et materia neque in idem specie*, quia materia est potentia dum agens est in actu. Atqui Deus est prima causa efficiens. Ergo non potest esse forma nec materia alicujus compositi.

Haec est simplex applicatio distinctionis inter potentiam et actum, ex qua fluit divisio quatuor causarum, in qua causa efficiens sicut et finis sunt causae extrinsecae, dum forma et materia sunt causae intrinsecae rei. Sic constat quod causa efficiens non coincidit in idem numero cum forma nec cum materia, nihil enim producit seipsum.

Circa hanc rationem occurrit difficultas, scil. : forte Deus est forma alterius compositi, id est generantis non generati. — Ad hoc respondet Cajetanus : « Esse compositum infert esse effectum (quia omne compositum est factum, ut in praecedenti patet articulo) », omne autem effectum dependet a primo efficiente. Ergo primum efficiens non est forma nec materia *alicujus compositi*, quia esset forma vel materia sui effectus, quod est impossibile, quia agens non coincidit in idem numero nec cum forma nec cum materia sui effectus, ut dictum est.

b) *Nulla pars compositi est primo et per se agens*. Atqui Deus est primo et per se agens. Ergo Deus non est pars alicujus compositi.

Major illustratur exemplo : « Non enim manus, quae est pars hominis, agit, sed homo per manum. » Non tamen vult dicere sanctus Thomas, ut notat Cajetanus, quod compositum est primo et per se agens. Dictum est contrarium q. 3, a. 2 : Deus est primo et per se agens, ergo est primo et per se forma, id est forma separata a materia, imo ipsum Ipsum esse irreceptum.

c) *Nulla pars compositi potest esse primum ens simpliciter*. Atqui Deus est primum ens simpliciter (4ª via). Ergo non potest esse pars alicujus compositi.

Major patet, nam materia est potentia, et sic posterior est actu et minus perfecta. Forma autem, quae est pars compositi, est forma partici-

pata, participatum autem sicut participans posterius est eo quod est per essentiam. Ergo.

Hae tres rationes sic summatim exprimi possunt : Deus non est materia mundi, quia *materia*, quae est *potentia* seu capacitas receptiva determinationis, non potest determinari nisi ab alio, scil. ab agente et in ultima analysi ab agente primo, quod est suum agere et suum esse (ex 1ª via, 2ª, 3ª).

Insuper Deus non est *forma* mundi, quia sic esset quid *participatum* et minus perfectum quam compositum, cujus esset pars. Imo omne compositum indiget causa (a. 7). Ergo Deus debet esse supra omnia composita, ut causa omnino simplex et immutabilis, non ulterius determinabilis.

N. B. In unione hypostatica, Verbum non est ut pars, nec ut materia, nec ut actus informans, sed ut actus terminans, aliquomodo in ordine essendi sicut in ordine intelligendi essentia divina clare visa terminat intellectum beatorum. Hoc est mysterium, cujus existentia imo possibilitas non possunt ex ratione demonstrari, nec improbari. Excluditur apparens contradictio, prout perfectio terminans non est participata ut forma informans, sic statua Moysis a me visa, terminat visionem meam, sed non est quid participatum in me, sicut similitudo repraesentativa in visu recepta. Sic in unione hypostatica vitatur confusio naturae divinae et naturae humanae. Remanent inconfusae, et una non se habet ad aliam, ut materia ad formam.

Imo si Deus sese uniret hypostatice omnibus naturis creatis non verificaretur pantheismus, quia naturae assumptae et natura divina remaneret inconfusae. — Constat vero ex revelatione quod Deus non est hypostatice unitus nisi cum humanitate Christi, et si sic uniretur cum humanitate aliorum hominum, isti essent impeccabiles ut Christus, quod patet esse falsum.

* * *

Complementum confutationis pantheismi invenietur *infra* Iª, q. 19, a. 3 et 4, ubi ostenditur quod Deus non produxit mundum ex necessitate naturae, nec ex necessitate scientiae, sed *liberrime*, 1° quia bonitas Dei, quam ipse necessario diligit cum summo gaudio, est infinita et esse potest sine aliis, « cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat » ; 2° quia Deus non solum libere sed immediate per intellectum et voluntatem operatur ad extra, non per naturam ut homo libere generans per naturam. Omne enim agens naturale eo ipso quod agit propter finem indiget dirigi a supremo agente intelligente (5ª via). Ergo jam ex 5ª via quodammodo constat quod Deus agit per intellectum et voluntatem. Cf. etiam de hac re contra Averroistas *C. Gentes*, l. II, c. 23, 26-29 : Deus non agit ex necessitate naturae, nec ex necessitate scientiae.

Denique Iª, q. 90, a. 1. (Utrum anima humana sit de substantia Dei) refutatur emanatismus, quia Deus esset causa materialis, si res producerentur non ex nihilo, sed ex substantia Dei tanquam ex subjecto. Sic substantia Dei non esset suum esse, quia esset ulterius determinabilis.

Item Iª, q. 76, a. 2, ostenditur quod non potest esse unus intellectus numerice idem pro omnibus hominibus, nequidem unus intellectus agens pro omnibus Iª, q. 79, a. 5. Anima enim humana, quae est intelligens, est forma corporis et multiplicatur cum corpore. Idem homo intelligit se intelligere, et se libere velle.

Summatim igitur dicendum est : hae confutationes pantheismi procedunt ex quinque viis ad existentiam Dei et reduci possunt ad aliquid unum, quod invenitur in Concilio Vaticano (Denz. 1782) : Deus est realiter et essentialiter distinctus a mundo mutabili et composito, quia requiritur ut Causa omnino *immutabilis* (1ª via, 2ª, 3ª) et *simplicissima ac perfectissima* (4ª via et 5ª).

* * *

3° *Quomodo secundum principia formulata a sancto Thoma confutari potest pantheismus modernus?*

Variae formae pantheismi moderni referuntur in ipso Concilio Vaticano (Denz. 1802-1804). « Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s. » Hic est pantheismus in communi. — Deinde damnatur emanatismus, n° 1804, § 1 : « Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia emanasse, a. s. » Hic est emanatismus descendens, in quo *Deus* prius existit in sua perfectione et *fit mundus*, prout mundus ex Deo emanat ; sic Deus esset ulterius determinabilis, et igitur non Actus purus, saltem haberet accidentia.

Postea n° 1804, § 2, damnatur pantheismus Schellingii, in quo adhuc Deus fit mundus : « Si quis dixerit : divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia, a. s. »

Denique damnatur pantheismus entis universalis, propositus praesertim ab Hegelio, in quo est evolutio ascendens et proinde in eo est potius mundus qui fit Deus : « Si quis dixerit Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando, constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, a. s. » Cf. de hac re, Vacant, *Études sur le Concile du Vatican*, t. I, p. 212 sq. 581.

Hae variae formae pantheismi confutantur uno et eodem principio jam formulato a sancto Thoma in Iª, q. 3, a. 7 et 8, quod sic exprimitur in Conc. Vaticano (Denz. 1782) : « Deus, cum sit una singularis, *simplex omnino* et *incommutabilis* substantia spiritualis, praedicandus est *re* et *essentia* a mundo distinctus..., ac super omnia ineffabiliter excelsus. »

Agitur de distinctione reali : Deus et creaturae non sunt unum ens, sed *plura entia*, quamvis post creationem non sit plus entis, scil. plus perfectionis. Agitur de distinctione non solum reali sed essentiali, prout natura divina infinite superat alias.

In Concilio Vaticano (Denz. 1805) confirmatur reprobatio pantheismi per definitionem *liberrimae creationis* omnium rerum corporalium et spiritualium *ex nihilo* et non ex substantia Dei. Pantheismus est determinismus absolutus negans libertatem divinam et humanam, et proinde distinctio-

nem inter bonum morale et malum morale, meritum et demeritum ; tollit vitam moralem sicut veram personalitatem hominis.

Antea vero in *Syllabo* Pii IX (Denz. 1701) manifestabatur contradictio pantheismi in hac ejus formula damnata : « Una eadem res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto. » Sequeretur enim quod omnia quae sunt in mundo etiam errores gravissimi et crimina, essent, cum destructione contingentiae et libertatis, *momenta necessaria* evolutionis universalis, in qua nihil esset absolute et simpliciter verum ; sed aliquid esset secundum quid verum et bonum in statu actuali scientiae et ethicae, post quem veniret status oppositus seu antithesis, deinde synthesis superior et sic deinceps. Nihil esset stabile, nequidem principium contradictionis seu identitatis, quia realitas fundamentalis esset *ipsum fieri universale*, quod esset *ratio sui*. Contra hoc dicendum est : plus non procedit a minori, atqui plus est in eo quod jam *est*, quam in eo quod *fit*. Ergo ab aeterno existit Ens a seipso existens, quod est Ipsum esse subsistens, « Ego sum qui sum ».

Notandum est quod quaedam theses ontologistarum non carent affinitate cum pantheismo et propterea damnatae sunt, cf. Denzinger, nº 1660, sq. : « Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. — Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur » ; sic confunditur ens in communi cum ente divino, verum in communi cum vero divino, etc. Item in quibusdam propositionibus Ant. Rosmini, cf. Denz. 1894-1899.

Ex his omnibus confirmatur quod veritas fundamentalis philosophiae christianae est quod *Deus solus est ipsum esse subsistens, in solo Deo essentia et esse sunt idem*. Veritas initialis viae inventionis est principium identitatis : ens est ens, non ens est non ens ; veritas suprema viae inventionis et initium viae judicii est : *solus Deus est suum esse*, sic realiter et essentialiter distinguitur a quolibet alio ente.

4º *An sanctus Thomas agendo de causalitate divina conservet veritatem adulteratam a pantheismo.*

In omni errore est quaedam pars veritatis, quae adulteratur. In eo tamen est non ut « anima veritatis », sed potius ut serva erroris, quia subservit ad seductionem intelligentiae seu ad deceptionem. Ita in pantheismo est velut granum veritatis, quae in eo adulteratur.

Hoc apparet imprimis in ordine naturali.

1º Nihil enim est nisi sit causatum a Deo, quoad totum *esse* suum. Cf. Iª, q. 45, a. 5. — 2º Nihil est nisi conservetur a Deo, quia *esse* rerum est proprius effectus Dei, et sicut cessante causa alicujus fieri cessat ipsum fieri, v. g. aedificatio domus ; ita cessante causa ipsius *esse* rerum, cessaret ipsum esse rerum, ut cessante illuminatione solis desinit lumen in aere, vel cessante evidentia principiorum cessat evidentia conclusionum, aut cessante allicientia finis cessat allicientia mediorum ad finem. Cf. Iª, q. 104, a. 1, 2. — 3º Nihil est nisi Deus sit ei intime praesens per contactum virtutis, ut conservans illud in esse, cf. Iª, q. 8, a. 1, sic Deus est in omnibus rebus

et intime, imo est magis intimus animae nostrae quam ipsa sibi, quia movet eam ad actus intimiores, profundiores, ad quos ipsa non posset seipsam movere. — 4º Deus operatur in omni operante, non ut creatura nihil agat, ut putant occasionalistae, sed ut applicet eam ad agendum. Cf. Iª, q. 105, a. 5. — 5º Deus movet omnem intellectum (*ibid.* a. 3) et immediate movet voluntatem creatam (*ibid.* a. 4), sed sine violentia, quia movet eam ab intus secundum ejus inclinationem ad bonum universale, et movet eam ad bonum particulare per deliberationem eligibile, aut permittit peccatum, tunc Deus est solum causa entitatis physicae actus peccati, non ipsius peccati, ut defectus est ; nam defectus ut sic non requirit nisi causam deficientem.

Sic nihil est reale et bonum extra Deum sine relatione dependentiae causalis ad Ipsum ; etiam determinatio libera voluntatis nostrae, in eo quod realis est et bona, non potest esse extra Deum sine relatione dependentiae ab Ipso. Sicut fructus arboris est totus ab arbore ut a causa secunda, et totus a Deo ut a causa prima, ita electio mea, ut realis et bona, est tota a Deo ut a prima causa et tota a me ut a causa secunda.

Sic Deus est in omnibus rebus praesens per contactum virtutis, ut eas conservans in esse et in omni operante operatur ut applicans ad agendum.

Haec est veritas quae in pantheismo adulteratur. Haec veritas egregie affirmatur a sancto Thoma, quamvis absolute rejiciat pantheismum, prout Deus non est causa materialis, nec formalis mundi, nec ejus causa efficiens necessaria, sed ejus causa efficiens omnino transcendens et liberrima.

Deinde post elevationem nostram ad ordinem gratiae, augetur intimitas nostrae unionis cum Deo, prout gratia habitualis est participatio formalis ac physica, quamvis analogica, Deitatis seu vitae Dei intimae, ita ut assimilemur ei non solum secundum esse, vivere, intelligere, sed secundum ipsam Deitatem. Sic anima justa est templum in quo SS. Trinitas habitat ; habitat quidem ut clare visa in beatis, ut obscure cognita in viatoribus.

Denique in Christo est maxima unio possibilis naturae humanae cum natura divina, scilicet unio substantialis in persona, ita sit una sola persona et unum esse. Attamen vitatur omnino pantheismus, prout duae naturae remanent infinite distinctae ab invicem et absque ulla confusione. — Haec omnia egregie affirmantur a sancto Thoma.

Imo inter doctrinas theologorum catholicorum, in nulla magis quam in thomismo, Deus *distinguitur* a mundo et tamen ei *intimius praesens est* suo efficaci influxu. Distinctio enim Dei a mundo multo magis apparet in doctrina analogiae proposita a sancto Thoma (Iª, q. 13, a. 5), quam in univocitate entis admissa a Scoto, et quodammodo conservata a Suarezio (*Disp. Met.* Disp. II, sect. 2, nº 34). — Ex altera autem parte sanctus Thomas magis affirmat intimitatem motionis divinae in nobis quam Scotus et praesertim ejus efficacitatem quam Suarez et Molina [1].

1. Quidam dixerunt : invenitur in thomismo latens pantheismus. Melius diceretur latens pantheismus invenitur in doctrina de univocitate entis, et in negatione distin-

Sic terminatur quaestio de simplicitate Dei ; principia in ea enuntiata in ordine essendi possunt faciliter applicari ad ordinem cognitionis et volitionis, agendo de simplicitate eminentissima sapientiae et amoris Dei[1], sed hoc dicetur *infra* q. 14, q. 19 et 20.

ctionis realis inter essentiam creatam et esse. « Parvus error in principio magnus est in fine. »

1. Hoc exposuimus in alio opere : *Providence et confiance en Dieu*, p. 88 ss.

Qu. IV. — De Dei perfectione.

In hac quaestione sunt tres articuli : 1° utrum Deus sit perfectus ; 2° utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum ; 3° utrum creaturae similes Deo dici possint. Tertius articulus continet fundamentum analogiae inter Deum et creaturas, et hoc pertinet ad quaestionem praesentem sub isto aspectu : utrum Deus sit tantae perfectionis, ut nulla creatura ei similis esse possit.

Art. I. — Utrum Deus sit perfectus.

St. qu. Titulus, ut notat Cajetanus, non significat : utrum Deus habeat *aliquam* perfectionem, de diversis perfectionibus divinis agendum est postea, neque : utrum Deus habeat *omnes* perfectiones, cum hoc reservetur secundo articulo. Quaeritur : utrum Deus sit *optimo modo* id quod est, v. g. optimo modo causa efficiens.

Responsio est : *Deus est maxime perfectus.*

Hoc est de fide, sicut dicitur apud Matth. V, 48 : « Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est. » Hoc idem affirmatur in innumeris Sacrae Scripturae textibus. — Concilium Vaticanum (Denz. 1782) affirmat : « Sancta... Ecclesia credit unum esse Deum... *omni perfectione infinitum* ;... qui ad manifestandam perfectionem suam, per bona quae creaturis impertitur, liberrimo consilio condidit creaturas... »

Ratione probatur Deum esse maxime perfectum, in corpore articuli, ex hoc quod Deus est primum principium activum, dum e contra primi philosophi, scil. ionici, putaverunt primum principium omnium rerum esse quid materiale (aqua, aer aut ignis) et proinde quid imperfectissimum, ita etiam evolutionismus absolutus, in quo per evolutionem ascendentem plus producitur a minori.

Argumentum sancti Thomae ad hoc reducitur :

Primum principium activum oportet esse *maxime in actu*, ac proinde maxime perfectum. Atqui Deus est primum principium activum (2ª via). Ergo.

Major probatur ex hoc quod *agens, in quantum hujusmodi, est in actu ;* si enim aliquod agens indiget praemoveri ut agat, in quantum movetur est mobile per respectum ad agens superius ; sed ut agens jam est in actu,

v. g. aqua calida calefacit, non prout calefit, sed prout jam calida est. Ex hoc intelligitur quod supremum agens sit maxime in actu et immobile, et proinde est maxime perfectum. Nam, ut dicitur in fine corporis articuli, « perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis ».

Notandum est quod juxta plures historicos philosophiae, Deus, secundum Aristotelem, est solum causa finalis mundi, non vero causa efficiens, quia Aristoteles in XII *Met.* c. VI, ad explicandum quomodo primum movens est immobile, dat exemplum finis, qui quamvis sit immobilis, alia ad se trahit. Ex hoc autem non sequitur Aristotelem negasse Deum esse causam efficientem mundi, ac si agens immobile non posset movere. E contrario pluries dixit : *agens in quantum agens est in actu* ; nihil reducitur de potentia ad actum nisi per ens in actu ; sic agens, ut agens, jam est in actu, sic est perfectum. Unde supremum agens est maxime in actu ac maxime perfectum.

*Ad 3^m^* notatur quod *ipsum esse* rerum est perfectius non solum quam materia, sed etiam quam forma, est enim ejus *actualitas ultima*. Deus autem est ipsum esse irreceptum seu subsistens, ergo est maxime perfectus. Sanctus Thomas ad modum aquilae pluries in summo aeris eumdem circulum facientis, semper redit ad eamdem veritatem supremam ; de ea habet contemplationem non solum directam (ascendendo ab uno facto explicando) aut obliquam (in forma spirae), sed *circularem*, de qua loquitur II^a^ II^ae^, q. 180, a. 6.

ART. II. — Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum.

St. qu. Agitur de omnibus perfectionibus sive nullam imperfectionem involvant, sive sint cum admixta imperfectione. Difficultas est 1° quia Deus est omnino simplex, dum perfectiones rerum sunt multae; 2° imo plures perfectiones rerum sunt ad invicem oppositae, v. g. differentiae oppositae in eodem genere, et non possunt esse simul in eodem subjecto, 3° quia essentia Dei est ipsum esse, sed vivere et intelligere sunt quid perfectius quam esse.

Conclusio tamen est : *in Deo sunt perfectiones omnium rerum.* Hoc aequivalenter affirmatur in multis locis Sacrae Scripturae, qui faciliter citari possent, v. g. *Exod.* XXXIII, 19, *Ps.* XCIII, 9, speciatim *Joan.* I, 3-4 : « Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum. » *Rom.*, IX, 36 : « Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. »

Ratione probatur conclusio dupliciter 1° ex hoc quod Deus est prima causa effectiva rerum, et 2° ex hoc quod est ipsum esse subsistens.

1° *Quidquid perfectionis est in effectu praeexistit in agente, et eminentiori modo in agente supremo.* Atqui Deus est agens supremum, causa effectiva omnium rerum. Ergo omnium rerum perfectiones praeexistunt in Deo eminentiori modo.

Majorem hujusce argumenti debuisset notare Molina, nam quidquid perfectionis est etiam in determinatione libera electionis nostrae praeexistit in agente supremo, et haec determinatio libera nostra non potest extra Deum existere sine relatione dependentiae causalis ab Ipso.

Si quis objiciat quod planta perfecta oritur a germine imperfecto, et animal a semine, respondetur semina sunt tantum instrumenta causarum agentium. Non est enim semen bovis qui generat bovem, sed bos adultus mediante semine generat bovem ; pariter planta adulta mediante germine generat plantam similem in specie ; soli enim adulti generant. Alioquin plus produceretur a minori, et istud plus entis esset sine ratione essendi. Propterea communiter theologi dicunt : post creationem sunt quidem plura entia, non vero est *plus entis* seu plus perfectionis, quia quidquid perfectionis est in effectu praeexistebat eminentiori modo in prima Causa aeterna.

Sic magis ac magis apparet valor notionis causae efficientis per respectum ad Primam Causam.

2° Conclusio probatur ex hoc quod Deus est ipsum Esse subsistens : *Omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi*, aliquid enim est perfectum prout habet esse, v. g. prout in eo *est* aut solum corporeitas, aut vita sive vegetativa, sive sensitiva, sive intellectiva ; esse enim est actualitas horum omnium, imo esse intellectionis est actus ejus. Atqui Deus, cum sit ipsum Esse subsistens, habens totam perfectionem essendi. Ergo Deus continet eminenter omnium rerum perfectiones.

Si enim non haberet totam perfectionem essendi, haberet tantum perfectionem participatam et non esset ipsum Esse per se subsistens. Ita « si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris » ; calor per se subsistens haberet totam perfectionem caloris.

*Ad 1^m^* : hae omnes perfectiones, quia sunt in Deo eminentiori modo, in eo sunt absque detrimento simplicitatis ipsius. Ita lux alba continet eminenter quidquid perfectionis est in septem coloribus arcus caelestis, attamen eos continet solum *virtualiter eminenter*, (prout potest eos producere), dum Deitas continet *formaliter eminenter* perfectiones simpliciter simplices, ut melius apparebit I^a^, q. 13, a. 2, 3, 4, 5. Dum enim lux alba non est coerulea, nec rubra, Deitas est formaliter eminenter realis, una, vera, bona, etc. ; et insuper continet virtualiter eminenter perfectiones mixtas, v. g. rationalitatem. Jamquidem sensatio visionis continet in sua unitate magnam varietatem objectorum sensibilium, et synthesis scientifica multas experientias, id quod est divisim in inferioribus est unite in superioribus.

Pariter anima nostra, quamvis simplex, est vegetativa, sensitiva, intellectiva[1].

*Ad 3um* : quamvis *esse participatum*, ut est in lapide, sit absque vivere et intelligere, *ipsum esse subsistens*, prout est ipsa plenitudo essendi,

1. Anima rationalis est, non solum *virtualiter*, sed *formaliter eminenter* vegetativa et sensitiva, quia non solum *potest producere* principium vitae vegetativae et sensitivae, sed *ipsa est* in nobis principium radicale vitae vegetativae et sensitivae.

continet ipsum vivere et intelligere. Et ideo potest esse constitutivum naturae divinae secundum nostrum modum imperfectum concipiendi. « Nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens. »

Art. III. — **Utrum aliqua creatura sit similis Deo.**

St. qu. Sensus tituli est, ut notat Cajetanus : an perfectio Dei tanta sit quod nulla creatura possit ei esse similis. Et agitur de similitudine cum Deo ut est primum ens et prima causa non ut trinus est ; nec est sermo de hac speciali similitudine quae est imago, de qua agitur *infra* q. 93. Agitur solum nunc de generalissima similitudine quae invenitur in creatura, etiam in omni creatura. Hic articulus sic continet fundamentum doctrinae de analogia inter Deum et creaturam quae exponitur *infra* q. 13, a. 5.

Quaestione sic posita, difficultas est praesertim 1° quia Deus et creaturae nequidem in genere conveniunt, ergo sunt omnino diversa; 2° non conveniunt in forma, quae est fundamentum similitudinis; 3° quia si creatura diceretur similis Deo, Deus dici posset similis creaturae, quod videtur inconveniens et contra Isaiam XL, 18.

Conclusio tamen est : *omnes creaturae assimilantur Deo in quantum sunt entia*, imo plures secundum vivere et intelligere.

Non raro Sacra Scriptura loquitur de hac similitudine, imo de similitudine imaginis, dum dicitur (*Gen.* I, 26) : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. »

Notandum est circa hoc id quod dicit IV Conc. Lateranense (Denz. 432) : « Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda. » Imo hoc dicitur de similitudine gratiae, secundum quam dictum est : « Estote perfecti (perfectione gratiae) sicut Pater vester caelestis perfectus est (perfectione naturae). » In hoc textu IV Conc. Lateranensis habetur quasi definitio analogiae inter Deum et creaturas, et huic textui magis conformis est definitio thomistarum, quam definitio suareziana. Secundum sanctum Thomam et thomistas, « analoga sunt quorum nomen est commune, ratio vero significata per nomen est *simpliciter diversa*, et secundum quid seu *proportionaliter eadem* », sic ens dicitur de ente per essentiam, de ente substantiali ab alio producto, et de accidente. E contrario secundum principia Suarezii : « Analoga sunt quorum nomen est commune, ratio vero per nomen significata est *simpliciter eadem*, et secundum quid diversa[1]. » Ad hoc respondent thomistae, quare igitur IV Concilium Later. dixisset « inter creatorem et creaturam

1. Dicit enim Suarez (*Disp. Met.* 2, sect. 2, n° 34) : « Nunc solum assero, omnia, quae diximus de unitate conceptus entis longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum : et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus ; sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda. »

non potest *tanta similitudo* notari, quin inter eos *major sit dissimilitudo notanda* ». Insuper animalitas, quae univoce dicitur de leone et de verme, est simpliciter eadem et secundum quid diversa in eis ; similitudo autem analogica minor est quam similitudo univoca.

Denique in Conc. Vaticano (Denz. 1796) dicitur : « Ratio fide illustrata, cum sedulo, pie, sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam... assequitur, tum ex eorum quae naturaliter cognoscit, *analogia*, tum e mysteriorum nexu inter se... » Analogia igitur inter Deum et creaturam est certa, imo fide certa.

***

Ratione probatur conclusio in corpore articuli, uno argumento in causalitate fundato ; antea vero ad modum praenotaminis sanctus Thomas distinguit triplicem similitudinem.

Est triplex similitudo, 1° secundum *formam ejusdem rationis et modi*, ut duo aequaliter alba, vel ut duo homines adulti ; — 2° secundum *formam ejusdem rationis sed non ejusdem modi*, ut minus album est simile magis albo, vel ut puer viro ; — 3° secundum *formam sed non secundum eamdem rationem*, ut inter effectum et agens non univocum, seu superioris naturae, ut in subordinatione causarum[1], v. g. prout vita intellectiva suscitat actionem vitae sensitivae, exempli gratia dum intellectus rationabiliter ordinat phantasmata et verba ad expressionem alicujus syllogismi, tunc expressio verbalis quae prius est in imaginatione est quidem rationabilis, sed per participationem, dependenter ab ipsa ratione ordinante. Sic rationabilitas expressionis verbalis et rationabilitas conceptionis seu judicii sunt similes secundum formam sed non secundum eamdem rationem, est enim dissimilitudo dirigentis et ejus qui dirigitur. Item rationabilitas est per prius in prudentia et secundario secundum participationem in virtutibus fortitudinis et temperantiae quibus appetitus sensitivus dirigitur a ratione. Item a fortiori ordo non est secundum eamdem rationem in supremo Ordinatore totius universi et in agentibus naturalibus quae ab eo diriguntur ad certum finem (5ª via).

Sic triplex est similitudo : 1ª univoca et secundum eumdem modum, 2ª univoca et non secundum eumdem modum, ut inter puerum et virum, 3ª non univoca nec secundum speciem, nec secundum genus, sed analogica.

***

His praesuppositis, sic probatur conclusio, unico argumento : *omne agens agit sibi simile, aut specifice, aut generice, aut saltem analogice.* Atqui Deus, qui non est in genere, est causa efficiens creaturarum. Ergo creaturae sunt Deo similes analogice.

1. Secundum antiquam physicam, calor non invenitur secundum eamdem rationem in sole et in aliis corporibus ; hoc non amplius admittitur ; sed alia sunt exempla.

Major pro quibusdam non est evidens nisi inductive sicut leges experimentales, prout homo generat hominem, bos bovem, et planta similem plantam in specie. Revera tamen haec major est plus quam lex experimentalis, est principium per se notum ex analysi terminorum : *agere* enim est *determinare* seu reducere de potentia ad actum, de indeterminatione ad determinationem, actus enim est principium determinationis. Sed *aliquid non potest determinare nisi secundum suam propriam determinationem*, sic communiter dicitur : omne agens agit in quantum est in actu, et est in actu per suam formam. Sic homo non potest generare nisi hominem, et corpus calidum calefacit. Unde dicit sanctus Thomas in articulo : « cum omne agens agat *sibi simile*, in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. » Hoc est principium per se notum, ex analysi terminorum.

Sed diversimode applicatur hoc principium, juxta praenotamen, id est: 1° si agens est in eadem specie, est *similitudo secundum eamdem rationem speciei*; 2° si agens non est in eadem specie, sed in eodem genere, est *similitudo generica* tantum. Datur hic antiquum exemplum solis, dici potest hodie : sunt varii effectus caloris prout dilatat metalla, producit fusionem solidorum, et evaporationem liquidorum ; item sunt varii effectus electricitatis et magnetismi, et hic effectus non specifice assimilantur causae sed generice ; v. g. electricitas producit motum localem, commotionem aeris, combinationes chimicas, etc. ; 3° denique *si agens non est in genere*, « effectus adhuc magis remote accedet ad similitudinem formae agentis » id est non specifice, nec generice, sed *analogice*.

Minor autem supra probata est : Deus, qui non est in genere (q. 3, a. 5) est causa efficiens omnium creaturarum. — Ergo creaturae sunt Deo similes analogice, saltem prout sunt *entia*. Plures etiam creaturae assimilantur Deo secundum vivere (ut plantae) secundum intelligere (ut anima nostra) et justi secundum vitam Dei intimam seu Deitatem.

***

Nota : manifestum est ex hoc articulo quod *ens* et *esse* non dicuntur de Deo et de creaturis secundum rationem simpliciter eamdem, sed proportionaliter eamdem.

Ens enim est id quod est vel potest esse ; aliis verbis : est id cujus actus est esse. Sed non secundum rationem simpliciter eamdem dicitur de Ente a seipso existente, de ente substantiali causato, et de ejus accidente. De his tribus dicitur proportionaliter, seu secundum similitudinem proportionum, scil. : Deus est ad suum esse sicut proportionaliter ens substantiale creatum est ad suum esse, et sicut accidens est ad suum esse. Sic est *vera similitudo*, non solum metaphorica (ut dum dicitur : Deus est iratus), sed secundum *sensum proprium* nominis entis.

Attamen ut dixit IV Conc. Later. : «*Major est dissimilitudo notanda* » prout solus Deus *est* ipsum esse subsistens, dum substantia creata *non est* suum esse, sed habet esse in se, et accidens habet esse in alio. Quando immediate videbimus Deum, tunc apparebit quod creaturae *quasi non sunt* in comparatione ejus, ut saepe dicit Augustinus.

Id est perfectio analoga non potest *perfecte praescindi* ab analogatis[1], quia exprimit similitudinem proportionum, quae non potest concipi nisi actu implicite concipiantur membra proportionalitatis. Ens est id quod est, sive a se, sive ab alio in se, sive ab alio in alio.

E contrario genus, v. g. animalitas, potest perfecte praescindi a speciebus, quia diversificatur per differentias sibi extrinsecas, sic animal significat quid simpliciter unum et idem : corpus vivens vita sensitiva, dum ens significat quid proportionaliter unum. Conceptus analogicus ita significari potest : 8, et conceptus univocus ita : o. Conceptus analogicus quamdam intrinsecam varietatem continet : omnis modalitas entis adhuc est ens, dum differentia animalitatis, v. g. rationalitas, non est animalitas.

Objectio. Ens perfecte praescindit a modalitatibus entis prout definitur *id quod est* independenter ab his modalitatibus ; item « cognitio » est unio cognoscentis et cogniti seu subjecti et objecti absque ulla allusione ad sensationem et ad intellectionem. Item « amor ». Item « causa » per respectum ad causam primam et ad causam secundam : causa efficiens enim est id ex quo sequitur esse alterius.

Respondetur. Hoc videtur esse, si considerantur solum materialiter verba definitionis, non vero si formaliter sumuntur, nam haec ipsa definitionis entis verba adhuc sunt *analoga*, scil. *id* dicitur analogice, pariter *quod*, pariter *est*, et etiam *esse*. Eadem adnimadversio facienda est pro aliis definitionibus : causae, cognitionis, amoris. Causa dicitur analogice de quatuor causis, nec non de Causa prima efficiente et de causa secunda. Pariter quamvis facultates cognoscitivae nostrae sint univocae ut facultates in genere qualitatis, ut cognoscitivae sunt analogicae, sic cognitio tribui potest analogice Deo, et pariter amor.

Jam ex nostro articulo constat, secundum propria sancti Thomae verba, quod ens et esse dicuntur de Deo et creaturis « *non secundum eamdem rationem* » simpliciter, sed « *secundum aliqualem analogiam* » seu proportionaliter, ut dicitur in fine corporis articuli. Et id quod hic dicitur de *esse*, valet pro omnibus perfectionibus simpliciter simplicibus de quibus infra agendum est, v. g. de intelligentia quae specificatur ab ente intelligibili, et de voluntate specificata a bono. Cf. infra q. 13, a. 5.

*Ad 2*m : Deus se habet ad creaturas, ut principium omnium generum.

*Ad 3*m : est igitur similitudo « secundum analogiam tantum, prout Deus est ens per essentiam, et alia per participationem. »

*Ad 4*m : quamvis creatura sit similis Deo, *Deus non est similis creaturae*, quia non est relatio realis Dei ad creaturas, sed solum creaturarum ad Deum, quia Deus non dependet a creaturis, nec est in eodem ordine. Ita imago Caesaris dicitur similis Caesari, non vero Caesar dicitur similis suae imagini, cf. Ia, q. 13, a. 7 : « Quando duo extrema non sunt unius

1. Cf. CAJETANUM, *De Analogia nominum*, c. V

ordinis, in uno relatio est res naturae, et in altero res rationis », sic scientia refertur ad scibile, sed res scibilis, ut res, est extra ordinem intelligibilitatis et non refertur ad scientiam[1]. Sic omnes creaturae ordinentur ad Deum, non vero Deus ad creaturas, ut ibidem dicetur.

1. E contrario relatio realis existit ex utraque parte, si duo extrema sunt ejusdem ordinis, ut pater et filius, etiam ut duo fratres, filii ejusdem patris : a fortiori si unum dependet ab alio ut filius a patre.

Qu. V. — De Bono in communi.

Attributum bonitatis sequitur perfectionem, nam unumquodque est bonum prout est perfectum, ut statim dicetur. Proptera sanctus Thomas tractat de bonitate Dei antequam de veritate et de unitate Dei, quamvis unum et verum prius conveniant enti et naturae divinae quam bonum. Sanctus Thomas hic ponit quaestionem de Bonitate divina velut partem quaestionis de perfectione divina. Et prius tractat de bono in communi.

Agitur de bono transcendentali, quod est proprietas entis, est ens ut perfectum et appetibile. Et dicitur transcendentale, quia transcendit omnes categorias entis et in eis invenitur : bona substantia ; bona quantitas, bona qualitas, etc. Attamen hic datur etiam divisio boni, in bonum delectabile, utile et honestum, ex qua divisione sequitur notio boni moralis, de qua agitur in parte morali, scil. in Ia IIae, q. 18, ubi ostenditur : bonum morale esse bonum honestum prout subest regulis morum, et praesertim legi aeternae. Bonitas moralis est conformitas objecti et actionis cum regulis morum. Sed nunc agitur de bono transcendentali.

In quaestione Va, tria quaeruntur. 1º Quomodo bonum se habet ad ens (art. 1, 2, 3). — 2º De bono in seipso, sub ratione finis et ordinis (a. 4 et 5). — 3º Quomodo bonum dividitur (a. 6). Hi articuli breviter explicandi sunt, nam potius ad metaphysicam pertinent.

Art. I. — Utrum bonum differat secundum rem ab ente.

Conclusio est : *bonum et ens sunt idem secundum rem, sed ratione distinguuntur.*

1a *pars* sic probatur : id quod includit rationem entis non realiter distinguitur ab ente. Atqui bonum includit rationem entis, est enim ens perfectum et appetibile. Ergo.

Major est certa : sicut humanitas continens in sua comprehensione animalitatem tanquam genus, non realiter distinguitur ab animalitate ; ita id quod in sua comprehensione continet rationem entis non realiter distinguitur ab ente. E contrario essentia creata, quae in sua comprehensione non continet existentiam, realiter distinguitur ab ea ; ubi sunt duo conceptus irreductibiles ad invicem et ad unum tertium conceptum, datur irreductibilitas realitatum, vi valoris objectivi intellectus nostri. Si vero duo

conceptus reducuntur ad unum, ut animalitas et rationabilitas ad humanitatem, non est distinctio realis ; humanitas in sua ratione continet animalitatem, quamvis aliquid aliud (scil. rationalitatem) includat.

Minor est : bonum includit in sua ratione rationem entis. Bonum enim est id quod est appetibile ; sed est appetibile prout est saltem aliquo modo perfectum et perfectivum. Ut autem sit perfectum debet esse ens in actu. Ergo bonum in sua ratione includit rationem entis, quamvis aliquid aliud explicite dicat.

Ita v. g. fructus aliquis bonus est, prout est appetibilis ; ad hoc autem requiritur ut sit maturus, in sua specie perfectus et perfectivus ut alimentum conservans vitam. Et ita non esset, si non esset ens in actu. Ita proportionaliter bonus lapis ad constructionem aedificii, bonus equus ad vehiculum trahendum, bonus statuarius aut bonus pictor. Ex hoc apparet quod bonum dicitur analogice secundum proportionalitatem, et non realiter distinguitur ab ente.

2ª *pars* conclusionis, scilicet *bonum et ens ratione distinguuntur*, facile probatur : nam « bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens ». Aliis verbis : ens continet bonum actu implicite, sed non actu explicite. In notione boni dicitur explicite aliquid, quod non nisi implicite est in notione entis. Sic enti additur, non differentia extrinseca, sed modalitas explicite significata.

Notandum est tamen cum Cajetano quod *appetibilitas non constituit rationem boni sed eam praesupponit*, ut proprietas essentiam. Si vero appetibile sumitur, non formaliter, sed fundamentaliter, tunc bonum est intrinsece appetibile, prout fundat appetibilitatem. Unde multi thomistae dicunt : *ratio formalis boni consistit in perfectione ut fundat appetibilitatem.* Et hoc fundamentum non realiter distinguitur ab appetibilitate, quia ipsa est relatio, imo non relatio realis ad appetitum, sed relatio rationis. E contrario appetitus dependens ab appetibili habet relationem realem ad illud. Ita est relatio realis scientiae ad rem scibilem, non vero hujusce rei ad scientiam.

Unde remanet quod bonum ut sit fundamentaliter appetibile, debet esse perfectum ac perfectivum et proinde ens in actu. Ut dicit Joannes a sancto Thoma contra Durandum et Vasquez : si bonum consisteret formaliter in appetibilitate, esset non quid reale, sed relatio rationis.

Confirmatur, in resp. ad 1ᵐ : quamvis bonum et ens non realiter distinguantur, *ens simpliciter* (quod habetur per esse substantiale) *non est bonum simpliciter* (quod habetur per perfectionem superadditam). V. g. arbor sterilis est ens simpliciter prout habet esse substantiale, sed non est quid simpliciter bonum in sua specie, quia est sterilis. Pariter fructus non maturus, vel nimis maturus ; ita equus junior aut senior ad trahendum.

Unde *ens simpliciter est bonum secundum quid*, v. g. equus junior nondum est perfectus, sed tamen est verus equus, non mulus, sic habet bonitatem secundum quid suae speciei, quamvis nondum habeat perfectionem sibi debitam ; pariter vinum non generosum, quod tamen verum vinum est, et non acetum.

E converso id ratione cujus aliquid est bonum simpliciter est ens secundum quid, scil. est perfectio accidentalis superaddita substantiae, ut maturitas in fructu.

Notandum est quod juxta Scotum (I *Sent.* dist. III, q. 3) proprietates entis, ut bonitas, ab ente distinguuntur formaliter-actualiter ex natura rei. Respondetur : haec distinctio est medium impossibile inter distinctionem realem et distinctionem rationis fundatam in re ; nam distinctio existit ante aut non ante considerationem mentis ; si ante, realis est ; si non ante, rationis est. In praesenti autem casu, non potest esse distinctio realis, quia tunc bonitas esset *extra ens*, non esset ens, et sic nihil esset. Ens includitur in omnibus modalitatibus ejus, quae adhuc sunt ens.

Ens igitur et bonum non distinguuntur nisi virtualiter, imo *distinctione virtuali minori*, prout ens continet actu-implicite bonum, sed non explicite, seu prout modalitas boni non est differentia extrinseca per respectum ad ens, ut rationabilitas per respectum ad animalitatem.

ART. II. — Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens.

St. qu. Platonici docuerunt bonum esse prius quam ens ; pro Platone suprema realitas est Idea separata Boni[1] ; item pro Plotino suprema hypostasis est Unum-Bonum, super Intelligentiam[2]. Secundum hanc tendentiam quidam dixerunt, ut Scotus, voluntas specificata a bono est simpliciter superior intellectu, qui specificatur ab ente.

Sanctus Thomas ad modum difficultatis, initio articuli, refert opinionem platonicorum secundum verba Dionysii, qui inter alia nomina primo ponit bonum quam ens. Item in arg. sed contra citatur neoplatonicus Proclus, auctor libri *de Causis*.

Plato et Plotinus posuerunt Bonum super ens, super essentiam, quia omnis essentia est intelligibilis, et intelligibile est correlativum intelligentiae et ab ea distinguitur. Unde supra *dualitatem* intelligentiae et intelligibilis, debet esse *unitas* altior et ineffabilis, *perfectissima*, a qua omnia procedunt, scilicet *Unum-Bonum*[3]. Causalitas autem divina explicatur a platonicis independenter a libertate divina, prout *Bonum est essentialiter diffusivum sui*. Hoc jam dicitur a Platone qui non satis distinguit causalitatem finalem a causalitate efficienti. Ita etiam Plotinus, secundum quem Bonum supremum essentialiter, seu *ex necessitate naturae*, est suiipsius *diffusivum*, non vero per liberrimam creationem.

---

1. Cf. PLATONEM, *l. VII Reipublicae*, edit. Stephan, p. 517 D : « In summo ordinis intelligibilis est Idea Boni, quae vix percipitur, quae tamen apparet ut fons omnis pulchritudinis et bonitatis ; ex ea directe procedit veritas intelligibilis et intelligentia. »
2. Cf. PLOTINUM, *Enneades* III, II, 12 ; V, I, 6 ; II, I ; VI, VIII, 9, II.
3. Neoplatonici loquuntur de *Uno-Bono*, quod est super ens, aliquomodo sicut postea theologi catholici dicunt : *Deitas* est aliqualiter supra omnes perfectiones simpliciter simplices, quas in sua eminentia continet. Sed pro theologis Deitas continet formaliter ens, unum, bonum, dum e contra Unum platonicorum virtualiter continebat inferiora, quae necessario ab eo procedebant.

Sanctus Thomas optime e contra post Aristotelem distinguit causam finalem et causam efficientem, et tenet quod bonum est sui diffusivum ut finis, qui allicit agens ad agendum[1]. Addit sanctus Thomas secundum dogma creationis : agens supremum est liberrimum prout jam in se habet bonitatem infinitam et non indiget bonis creatis quae perfectionem et beatitudinem divinam augere non possunt. (Iª, q. 19, a. 3).

Conclusio sancti Thomae est : *ens secundum rationem est priusquam bonum.*

Hoc jam ostenderat in I *Sent.*, d. VIII, q. 1, a. 3, prout ratio entis includitur, ut praesupposita, in notione boni, quod est ens perfectum appetibile.

In nostro autem articulo idem argumentum sic proponitur :

Illud est prius secundum rationem quod prius cadit in conceptione intellectus. Atqui primo in conceptione intellectus cadit *ens*. Ergo ens est prius secundum rationem quam bonum.

In majori agitur, non de ordine temporis et inventionis, secundum quem prius cognoscimus sensibilia quam spiritualia, sed de *ordine naturae et rationum formalium* seu *notionum.* Notio autem entis est omnium prima. Quare? Quia unumquodque est intelligibile in quantum est ens in actu ; sic objectum proprium intellectus ut intellectus est (non ut humanus) est ens intelligibile[2], sicut primum visibile est color et primum audibile est sonus. Unde omnis ratio formalis seu notio, ut sit intelligibilis, praesupponit rationem seu notionem entis. Ita notio boni praesupponit notionem entis[3].

Ut notat Bannez, sanctus Thomas loquitur de bono in communi, ex hoc sequitur quod tam in Deo quam in ente creato, ens est prius ratione quam bonum. Ens includitur explicite in bono, et ens includit implicite bonum, tanquam modalitatem ejus transcendentalem.

Corollarium deducitur infra Iª, q. 82, a. 3 : « *Si intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur.* Hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus (scilicet ens intelligibile) est simplicius et magis absolutum, quam objectum voluntatis (quod est bonum). Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius (et universalius), tanto secundum se est nobilius et altius (saltem in ratione objecti)... Sic simpliciter intellectus est altior et nobilior voluntate. » Propterea eam dirigit, cognoscendo ipsam rationem boni in ipso bono volito.

1. Iª, q. 5 a. 4, ad 2m ; Iª IIªe, q. 1, a. 4, ad 1m ; IIIª, q. 1, a. 1 ; IV *C. Gentes* c. XI.

2. Objectum proprium intellectus humani, ut *humanus* est, est natura rerum sensibilium, seu ens intelligibile rerum sensibilium ; sic in speculo sensibilium spiritualia cognoscimus.

3. Sic ratio entis est prior ratione boni, non generatione et tempore, sic esset imperfectior, sed *prior simpliciter*, secundum *ordinem naturae*, sicut essentia prior est suis proprietatibus. Ratio hujusce prioritatis est principium jam admissum a Platone et a Plotino : « Quanto aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. » Iª q. 82, a. 3.

Sic ratio *entis*, dum includitur in ratione *boni*, aliquo modo jam *limitatur et contrahitur*, quia inveniri potest etiam in ratione veri et unius.

* * *

2ª **Conclusio** invenitur ad 1m scilicet : *Bonum est secundum quid prius quam ens, id est in causando,* sicut finis quam forma.

Haec est consideratio boni non in se, sed per respectum ad aliquid aliud.

Sanctus Thomas hoc concedit platonicis et neoplatonicis, speciatim Dionysio, id est « inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum, quam ens ». Ratio est quia in ordine causalitatis, bonum habet rationem finis ; finis autem est prima causarum, prout allicit agens ad operandum, et ab agente materia movetur ad formam. Sic in isto ordine causalitatis Deus vocatur Summum Bonum, aut Bonus Deus.

Remanet tamen quod *simpliciter* loquendo *ens est secundum rationem prius bono.* « Simpliciter » significat : si consideratur essentia rei de qua est sermo ; « secundum quid » autem significat : si consideratur quid secundarium in hac re. V. g. homo sapiens simpliciter est melior quam Hercules insipiens ; sed Hercules est melior secundum quid, quoad fortitudinem physicam. « Simpliciter loquendo » significat fere idem ac « absolute loquendo » seu « sub principali aspectu », dum « secundum quid » vult dicere : « sub aliquo aspectu secundario ».

Sic *ens* « secundum quid » consideratum per respectum ad quatuor causas, et non in seipso, correspondet causae formali, nam aliquid dicitur ens prout est in actu per suam formam, sic est lapis, aut lignum, aut animal, aut homo. Forma autem, in ordine causarum, est posterior fini et agenti, quia producitur ab agente operante propter finem. Sic concedendum est platonicis quod Bonum supremum est prius ente creato quod productum est ad manifestationem bonitatis divinae ; item Bonum Supremum prius est intelligentiae finitae, cujus objectum proprium est ens finitum, in quo tanquam in speculo cognoscitur Deus.

An sanctus Thomas sic bene intelligat doctrinam Platonis. — Dicendum est quod Plato dum vocabat Deum (seu supremam realitatem) *Summum Bonum*, Deum considerabat per respectum ad realitates inferiores, quas producit per diffusionem sui, ut sol diffundit extra se lucem et calorem. Unde Plato dicit : Deus, quia est bonus, mundum produxit.

Sed tamen Plato et Plotinus videntur tenere etiam quod Bonum est simpliciter prius ente[1] ; et si ita est, in hoc sanctus Thomas ab eis recedit.

Unde remanet quod ens sit *simpliciter* secundum rationem prius bono, sed est posterius *secundum quid*, scilicet in causando.

1. Plato et Plotinus videntur admittere quod *Unum* est indivisibile, dum *ens* dividitur, et identificant Unum et Bonum. Sic solvunt argumenta Parmenidis, ponendo « Unum-bonum » supra ens, et explicando causalitatem a Parmenide negatam, prout bonum est essentialiter diffusivum sui.

Pro sancto Thoma e contrario sicut pro Aristotele, argumenta Parmenidis contra multiplicitatem entium et motum, solvuntur per distinctionem inter potentiam et actum. Item pro eis unum, eo ipso quod convertitur cum ente, dividitur sicut ens in potentiam et actum.

Corollarium 2ae conclusionis : *secundum quid* (scil. in movendo quoad exercitium), *voluntas est prior intellectu*, sic intellectus quoad exercitium, seu attentionem ad objectum, movetur a voluntate. Sic in fine deliberationis voluntas facit quod ultimum judicium sit ultimum. Item, ut infra dicetur Ia, q. 82, a. 3, in via « *melior est amor Dei quam Dei cognitio* », quia, dum intellectus trahit Deum ad se, ad conceptiones suas imperfectas, voluntas trahitur ad Deum, prout bonum est in rebus et non in mente. Ita quamvis visus sit simpliciter altior auditu, tamen auditio pulchrae symphoniae est quid altius quam visio vulgaris objecti.

***

Notandum est in fine responsionis ad 1m quod sanctus Thomas bene explicat quare pro platonicis bonum ad plura se extendat quam ens ; quia juxta eos ens non se extendit ad materiam, quam putabant esse *privationem* et *non-ens*, et tamen dicebant : materia appetit bonum.

Pro sancto Thoma e contrario, sicut pro Aristotele, materia distinguitur a privatione seu a non-ente, est enim *potentia realis* seu *capacitas realis* formae suscipiendae, et sic materia est ens in potentia, v. g. est aer in potentia, lignum in potentia, animal in potentia. Proinde ens non minus se extendit quam bonum ; imo est quid magis universale quam bonum, nam non omne ens est perfectum et appetibile. Cf. de hac re, responsionem ad 2m et ad 3m.

Objectio fieri potest contra primam conclusionem : bonum est simpliciter perfectius quam ens, quia includit ens et perfectionem ejus.

Respondetur : hoc verum est de *supposito* seu subjecto, quod dicitur bonum, non vero de *ratione formali* boni. Id est : suppositum quod dicitur simpliciter bonum, ut vinum optimum, est perfectius quam suppositum quod est ens tantum, v. g. quam vinum non optimum. Sed ratio formalis boni natura posterior est ratione formali entis, quae est simplicior, abstractior et universalior, sic perfectior ut *objectum*.

Instantia : animalitas, quamvis sit simplicior humanitate, est ea imperfectior.

Respondetur : est simplicior *logice*, ut genus humanitatis, non vero *realiter*, quia sumitur ex materia, quae est minus una, simplex et perfecta quam forma, speciatim quam forma hominis, quae est anima intellectualis.

In articulo autem nostro agitur de *ente* et *bono*, non solum logice, sed realiter, et concedendum est solum quod suppositum concretum, quod est bonum, est suppositum perfectius, quam si non esset bonum. Sed sanctus Thomas in hoc articulo non loquitur *de supposito* bono, sed *de ratione* boni, ontologice tamen spectata et non solum logice. Ens, quod est prius bono, dicitur ab esse, scil. ab actualitate ultima.

Hoc respondendum est neoplatonicis et etiam Scoto.

Sic vere intellectus remanet simpliciter altior voluntate, quia specificatur ab ente (scilicet facultas specificatur *ab objecto*, non a supposito, ita voluntas ab hoc objecto quod est bonum, sub ratione boni, non vero a supposito bono).

ART. III. — Utrum omne ens sit bonum.

St. qu. Videtur quod non, quia bonum addit supra ens perfectionem et appetibilitatem ; materia autem est ens, sed non habet rationem appetibilis ; item Aristoteles dicit : « In mathematicis non est bonum. »

Conclusio tamen est : *omne ens, in quantum est ens, est bonum.*

Haec doctrina ad fidem pertinet contra manichaeos, qui dicebant quaedam entia esse bona, et quaedam mala, secundum errorem de duplici principio. In *Genesi* I, 31, dicitur : « Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona. »

Ratione sic probatur conclusio :

Perfectum habet rationem appetibilis et boni (art. 1). Atqui omne ens, in quantum est ens, est in actu et quodammodo perfectum. Ergo omne ens, in quantum est ens, est bonum.

Hoc est dicere, ut supra notatum est, a. 1, ad 1m : omne ens simpliciter est bonum secundum quid, prout habet saltem suam essentiam et existentiam, etiamsi non sit bonum simpliciter. Sic omne vinum, dummodo adhuc sit vinum et non acetum, dici potest bonum, seu non corruptum, quamvis non sit optimum.

Ad 1um. Bonum non contrahit ens ad modum praedicamentorum, id est non limitat ens ad aliquam categoriam, ut substantia, quantitas, etc. attamen bonitas est modalitas transcendentalis entis minus universalis quam ipsum ens. Ens enim se extendit etiam ad unum et ad verum.

Ad 2um. Malum est privatio boni debiti in aliquo subjecto.

Ad 3um. Materia prima est ens in potentia et bonum in potentia. Insuper pro composito bonum est habere suam materiam, sine qua esse non potest.

Ad 4um. « In mathematicis non est bonum », quia abstrahunt a motu et a fine. Propterea Spinoza qui voluit in metaphysica procedere modo geometrico, exclusit a consideratione metaphysicae causam efficientem et finalem, et voluit omnia deducere ex Deo, sicut proprietates trianguli deducuntur ex ejus natura.

Sic sufficienter consideratur bonum per respectum ad ens ; ab eo non realiter distinguitur, sed ratione ; est simpliciter posterius ente ; et omne ens est bonum saltem secundum quid, quamvis pluries careat perfectione secundum quam diceretur bonum simpliciter. Nunc consideratur bonum, non per respectum ad ens, sed in seipso, in duobus articulis sequentibus.

ART. IV. — **Utrum bonum habeat rationem causae finalis.**

St. qu. Difficultas est quia Dionysius saepe dicit : bonum est diffusivum sui ; (*de Nom. div.*, c. 4) ; sed esse diffusivum importat rationem efficientis. Etiam sanctus Augustinus dicit : « Quia Deus bonus est, sumus » *de Doctr. christ.*, c. 31.

Conclusio tamen est : *bonum habet rationem finis.*

1° Probatur auctoritate Aristotelis, sic enim definit finem : «Id cujus gratia aliquid fit est finis et bonum. »

2° Probatur ratione sic : appetibile habet rationem finis. Atqui bonum est appetibile. Ergo bonum habet rationem finis, saltem per respectum ad actum appetentis, et potest esse appetibile aut quia est delectabile, ut fructus, aut quia est utile ut medicina amara, aut quia est honestum, ut dicetur art. 6.

In corpore articuli subjungitur alia conclusio quae sic enuntiari potest : *bonum est primum in causando et ultimum in essendo*, quia finis est primum in causando, in ordine intentionis, prout allicit agens ad agendum, et finis est ultimum in essendo, seu in ordine executionis. Sic generans tendit ad producendum sibi simile, v. g. ignis ignem, bos bovem, et forma generati terminat generationem passivam, et postea generatum fit perfectum, v. g. animal dum pervenit ad aetatem adultam, tunc est perfecte simile generanti.

Ad 1m. Bonum et pulchrum ratione differunt, nam bonum respicit appetitum, dum pulchrum respicit vim cognoscitivam ; pulchra enim dicuntur, quae visa placent. Cf. infra, Iª, q. 39, a. 8, ubi dicitur quod pulchritudo, ut placeat, tria requirit : integritatem rei, proportionem debitam et claritatem ; sic pulchritudo est splendor formae in materia, v. g. in rosa, vel lilio, aut si agitur de pulchritudine intellectuali est splendor veritatis seu irradiationis alicujus principii in multis consequentiis, item splendor vitae moralis in heroismo constituit pulchritudinem moralem, et in summo habetur sublime, quando est summa diversitas in profundissima unitate, v. g. in communione eucharistica :

O res mirabilis, manducat Dominum
Pauper, servus, et humilis.

Pulchrum videtur esse proprietas transcendentalis entis, nam omne artefactum divinum est pulchrum ; atqui omne ens est artefactum Dei auctoris naturae ; ergo omne ens est pulchrum saltem secundum suam naturam vel essentiam, quae exprimit aliquam ideam Dei. Pulchrum integrum autem, ut apparet in Deo, in Christo, in B. Maria Virgine, est splendor in ente unitatis, veritatis et bonitatis, id est : *splendor et harmonia omnium proprietatum entis*

Ad 2m. Breviter solvitur difficultas quae oritur ex conceptione platonicorum : *bonum est diffusivum sui*, et hoc pertinet ad causam efficientem. Sanctus Thomas respondet : « Bonum dicitur diffusivum sui, ut finis », scilicet prout allicit agens ad agendum, et appetitum ad desiderandum. Sed ut notatur Iª, q. 19, a. 2, per modum consequentiae est diffusio activa prout agens propter finem intentum efficienter operatur, et hoc sive ex necessitate naturae, ut bos generat bovem, sive libere ut homo communicat aliis suam scientiam, vel exhortationem ad bonum.

Unde dicet sanctus Thomas IIIª, q. 1, a. 1 : « Pertinet ad rationem boni, ut se aliis communicet. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summomodo se creaturae communicet, quod quidem maxime fit per... incarnationem Verbi. » Sic diffusio sui primo pertinet ad finem allicientem, postea ad agens. Deus autem non necessario operatur ad extra, sed liberrime, quia bonis finitis non indiget (Iª, q. 19, a. 3), et operatur ad manifestandam bonitatem suam, ut infra dicetur.

Neoplatonici igitur, dicendo : « Bonum est essentialiter diffusivum sui », non satis distinxerunt agens et finem, et immerito dixerunt : Deus operatur ad extra ex necessitate naturae, ut sol diffundens in aere calorem et lucem. Ex hoc sequebatur emanatismus pantheisticus contra dogma liberrimae creationis.

Ad 3um. Verbum Augustini : « Quia Deus est bonus, nos sumus » refertur ad causam finalem, id est : nos sumus, quia Deus voluit manifestare bonitatem suam nos diligendo et creando, sic accepimus quamdam participationem bonitatis divinae. Bonum igitur habet rationem finis.

ART. V. — **Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine.**

St. qu. Agitur de bono causato, ut ait Cajetanus, et hoc constat ex argumento « sed contra », ubi citatur haec augustiniana definitio boni « in rebus a Deo factis ».

Responsio affirmativa sic manifestatur : « Ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum debet habere formam et ea quae praeexiguuntur et ea quae consequuntur ad ipsam », nam unumquodque est id quod est per suam formam.

Atqui ipsa forma exprimitur per *speciem*, id quod praeexigitur ad eam per *modum*, et id quod sequitur per *ordinem*.

V. g. forma fructus constituit illum in tali specie, sed ad eam praeexigitur *modus* commensurationis principiorum materialium et efficientium, v. g. terrae et solis, ut fructus ad maturitatem perveniat. Denique in fructu est *ordo* ad finem, v. g. ad sustentationem vitae hominis. Item haec tria requiruntur ut aliquis sit bonus pictor, bonus statuarius, bonus musicus : modus requiritur ad acquisitionem artis, postea species artis, et ordo ejus ad finem. Sic bonum exigit concursum congruum quatuor causarum, quia finis est quid ultimum in executione. Sic assignatur ratio hujusce definitionis descriptivae datae a sancto Augustino.

ART. VI. — **Utrum convenienter dividatur bonum, per honestum, utile et delectabile.**

St. qu. Agitur de divisione boni transcendentalis, sed est formalis, non materialis. Materialiter dividitur bonum, ratione subjecti, per decem categorias : bona substantia, bona quantitas, bona qualitas, etc...

Formaliter autem dividitur secundum ipsam rationem boni, scil. ut est quid perfectum et appetibile. Haec autem divisio fundat notionem boni moralis, quod est bonum honestum conforme regulis morum, id est legi aeternae et rectae rationi. Cf. Iª IIªᵉ, q. 18.

Contra praedictam divisionem opponuntur quaedam difficultates : 1º videtur quod bonum transcendentale melius dividitur per decem categorias in quibus invenitur. 2º Haec divisio non est per membra ad invicem opposita, nam aliquid, v. g. virtus, est simul honestum et delectabile. 3º Bonum habet rationem finis, utile vero non habet rationem finis.

Conclusio tamen est *affirmativa.*

1º Probatur auctoritate sancti Ambrosii, *de Officiis*, l. I, c. 9, qui dat praedictam divisionem, quam invenit apud Ciceronem. Jam erat apud Aristotelem *Eth.*, l. I, c. 5. Sic Aristoteles distinguit tres species amicitiae prout fundatur aut in bono utili, aut in delectabili, aut in bono honesto, haec ultima est amicitia virtuosorum. Haec classica divisio est apud sanctum Augustinum, apud Dionysium. Et Magister Sententiarum dividebat materiam theologiae, prout quaedam sunt utilia, alia vero honesta et fruibilia.

Haec tamen classica divisio non vere servatur ab Epicureis, qui, sicut omnes materialistae et sensualistae parvi faciunt bonum honestum, et pro bono habent tantum utile et delectabile. Sic non commendant virtutem nisi ad fugienda inconvenientia vitiorum ad invicem oppositorum, et non propter amorem objecti virtutis.

2º Ratione probatur legitimitas hujusce classicae divisionis, quae, ut ait sanctus Thomas, competit, non solum bono humano, sed bono secundum quod bonum est.

Bona divisio sumitur secundum rationem formalem totius dividendi, et sic ista sumitur.

Etenim bonum, ut est appetibile, est terminus motus appetitus. Atqui hic terminus aut est *medius* (sic vocatur utile), aut est *ultimus, ut res* propter se desiderata (sic vocatur honestum), aut est *ultimus, ut quies* in re (sic vocatur delectabile).

Haec divisio recte sumitur secundum rationem formalem totius dividendi, et fit per membra ad invicem opposita. Sic est divisio non per accidens, sed per se et adaequata.

Speciatim insistendum est in definitionem *boni honesti : est bonum quod propter se desideratur*, ut dicitur in corpore articuli, et ad 2ᵘᵐ « *Honesta dicuntur quae in seipsis habent unde desiderentur* », id est independenter

ab omni delectatione aut utilitate sequenti : v. g. dicere veritatem etiamsi sequatur mors, seu martyrium.

Ut alibi dicit sanctus Thomas[1], honestum idem est ac honore dignum, est enim objectum virtutis ; ex eo oritur spiritualis decor et pulchritudo. Vocatur etiam bonum rationale seu morale, prout est secundum rectam rationem, ut objectum rectae voluntatis.

Ad 1ᵘᵐ. Haec divisio sumitur formaliter secundum ipsam rationem boni, et non materialiter secundum subjectum in quo est.

Ad 2ᵘᵐ. « Haec divisio non est per opposita res, sed per opposita rationes. » Propterea eadem res ut virtus potest esse simul quid honestum et delectabile, imo et utile ad finem ultimum.

Attamen illa proprie dicuntur delectabilia, quae sunt delectabilia tantum, et aliquando sunt noxia et inhonesta. Item utilia proprie dicuntur quae sunt utilia tantum, ut pecunia, medicina amara. Sanctus Thomas ostendit alibi[2] quod honestum appetitur propter se appetitu rationali ; quod delectabile appetitur propter se ab appetitu sensitivo, et quod nihil repugnans honesto est simpliciter et vere utile, sed secundum quid.

Ad 3ᵘᵐ. Bonum in ista tria dividitur, non ut univocum, sed ut analogum, et per prius dicitur de honesto, secundario de delectabili, tertio de utili.

***

1ᵘᵐ corollarium : *haec divisio continet principium refutationis hedonismi et utilitarismi*, scilicet falsae ethicae, fundatae in bono delectabili et in bono utili, non in bono honesto. Sensualistae autem non possunt vere servare notionem boni honesti, quod est bonum secundum se, independenter a delectatione et utilitate sequenti, v. g. subire martyrium propter amorem veritatis divinae.

2ᵘᵐ corollarium : primum principium ethicae est « *bonum faciendum et malum vitandum* » in quo agitur de bono honesto ad quod natura nostra rationalis ordinatur ab ejus Auctore. Cf. Iª IIªᵉ, q. 94, a. 2. Unde homo perveniens ad plenum usum rationis debet diligere efficaciter bonum honestum propter se et plus quam seipsum ; hoc autem est in confuso seu implicite efficaciter diligere Deum auctorem naturae et summum bonum plus quam seipsum. Cum autem hic amor efficax, in statu naturae lapsae, sit impossibilis sine gratia sanante, quae simul est elevans (Iª IIªᵉ, q. 109, a. 3). Sanctus Thomas concludit (Iª IIªᵉ, q. 89, a. 6) : « Si quidem (puer) sic se ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem peccati originalis », scil. per baptismum desiderii.

Hoc solum notatur nunc, ut appareat altitudo boni honesti supra bonum delectabile et utile.

Dubium : an animal brutum tendat saltem materialiter ad bonum honestum sibi proportionatum, quamvis non cognoscat rationem finis nec rationem honesti.

1 IIª IIªᵉ, q. 145, a. 1, 2 ; Iª IIªᵉ, q. 39, a. 2.
2. IIª IIªᵉ, q. 145, a. 3.

Respondetur affirmative cum sancto Thoma. Cf. Iª, q. 6, a. 1, ad 2ᵐ; q. 60, a. 5, ad 1ᵐ. In hoc ultimo loco dicitur : « Unumquodque (quaelibet creatura) suo modo naturaliter diligit Deum, plus quam seipsum... prout unaquaeque pars (universi) diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus *bonum suae speciei*, quam bonum suum singulare. » Item IIª IIªᵉ, q. 26, a. 3.

Sic apparet malitia onanismi, qui est contra bonum speciei et conservationem ejus. Item sanctus Thomas in Matth., XXIII, 37, circa haec verba Christi : « Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti » dicit : « Gallina, compatiens pullis, defendit eos a milvo, et vitam exponit pro eis et congregat sub alas. Sic Christus compatitur nobis, vere languores nostros ipse portavit. » Ex hoc apparet altitudo boni honesti, quod jam est materialiter in eo quod nobilius est in moribus animalium, ita ut Christus loquendo de sua generositate potuerit exemplum invenire in hoc inferiori ordine et exemplum omnibus notum.

Sic terminatur quaestio de bono in communi. Habetur ejus definitio nominalis (id quod omnia appetunt), ejus definitio realis (ens perfectum et appetibile), ejus relatio ad ens et ad ordinem causalitatis, nec non ejus divisio in honestum, delectabile et utile.

Qu. VI. — De bonitate Dei.

In hac quaestione quatuor quaeruntur, agendo prius de Deo in se, et secundario per respectum ad creaturas. Solvitur quaestio *an sit* in duobus prioribus articulis : utrum esse bonum Deo conveniat, et utrum Deus sit summum bonum. Postea agitur de modo secundum quem bonum Deo conveniat : an ille solus sit bonitas per essentiam. Denique : utrum omnia sint bona bonitate divina, saltem prout omnia procedunt a bonitate divina et ad eam tendunt.

Agitur ergo de bonitate ontologica, qua Deus in se bonus est et appetibilis, ac secundum quam est finis omnium et agens supremum communicans creaturis omnia bona quae accipiunt.

Sed haec bonitas ontologica est fundamentum benevolentiae seu amoris benevolentiae de quo est sermo q. 20, et etiam justitiae et misericordiae, de quibus agitur q. 21, post quaestionem 19 de voluntate divina, prout justitia et misericordia sunt velut virtutes voluntatis divinae. Hoc attente notandum est, nam plures jam exspectant dum agitur de bonitate Dei quod sit sermo de ejus amore benevolentiae.

Videbimus in hac quaestione quod sanctus Thomas procedit secundum viam affirmationis et excellentiae, prout bonitas est attributum positivum. Medium demonstrativum in his articulis erit *primum efficiens* (ex 2ª via ad probandam Dei existentiam). Primum efficiens enim est fons omnium bonorum et proinde sic a posteriori apparet quod ipsum est Bonum per essentiam.

Art. I. — Utrum esse bonum Deo conveniat.

St. qu. Inter philosophos Plato dixerat quod Suprema realitas est Ipsum Bonum subsistens. Aristoteles dicit etiam quod Deus, Actus purus, per modum finis seu supremi Boni, omnia ad seipsum allicit seu trahit. Plures historici tenent quod Deus, secundum Aristotelem, est solum finis omnium, non vero causa efficiens. Certo Aristoteles non pervenit ad notionem liberae creationis ex nihilo, sed non negavit Deum esse aliquo modo causam efficientem mutationis rerum, et ipsarum rerum. Sanctus Thomas ostendit in nostra quaestione quod Deus non manifestaretur ut summe bonus ac finis ultimus omnium, si non esset suprema causa effi-

ciens; sed hoc admisso, applicanda sunt principia: omne agens agit propter finem et ordo agentium debet correspondere ordini finium, supremum agens ultimo fini.

Responsio articuli est: *cum Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis.*

1° *Hoc est revelatum* in innumeris locis Sacrae Scripturae, et ut ita dicam est plus quam de fide, nam negata bonitate divina nihil remaneret de fide christiana, haec negatio esset aliquo sensu plus quam haeresis, nam haereticus aliquid negat et aliquid retinet, et negata bonitate Dei nihil retinere posset de mysteriis christianismi.

Inter loca Sacrae Scripturae citatur l. *Thren.* III, 25: « Bonus est Dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum ». — Item *Matth.*, XIX, 17: Christus dicit: « Quid me interrogas de bono? Unus est bonus, Deus ».

Damnatus est *manichaeismus* negans unicum esse principium summum Bonum et fontem omnis bonitatis. Cf. Denzinger 234 sqq., 367, 707, 710. Contra hunc errorem definitur in C. Florentino (Denz. 706): « Deum esse omnium visibilium et invisibilium creatorem, qui quando voluit, *bonitate sua* universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas: bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt; nullamque mali esse naturam asserit (Ecclesia), quia omnis natura, in quantum natura est, bona est. » Item Conc. Vatican. (Denz. 1783): « Deus bonitate sua... ad manifestandam perfectionem suam per bona quae creaturis impertitur... de nihilo condidit creaturas. »

2° *Ratione probatur responsio*, sic:

Causa effectiva est appetibilis et bona respectu suorum effectuum, ita pater respectu filiorum. Atqui Deus est prima causa effectiva omnium (ex 2ª, 3ª, 4ª, 5ª via). Ergo Deus est bonus respectu omnium creaturarum.

Major sic probatur: propria perfectio effectus est ipsa similitudo agentis, nam omne agens agit sibi simile. Atqui unumquoque appetit suam perfectionem. Ergo unumquodque appetit similitudinem sui efficientis. Si vero similitudo efficientis sit appetibilis, a fortiori ipsa causa effectiva appetibilis est.

Objiciunt quidam: haec argumentatio est valde complexa ad affirmandam hanc simplicissimam veritatem: Deus est bonus.

Respondetur: hoc argumentum satis complexum modo simpliciori exprimitur a sensu christiano, dum dicit: Deus, ut est fons omnium bonorum, est maxime Bonus, ut jam dictum est in 4ª via.

Sed praesens argumentum melius ostendit hanc magnam legem progressus omnium creaturarum, scil.: perfectio cujuslibet rei est ut fiat similis suae causae; sic perfectio pueri est ut fiat vir, sicut pater qui eum generavit; item perfectio discipuli est ut fiat magister; unde naturalis est amor filialis erga patrem, sicut naturalis est amor paternus erga filium, sed amor paternus est fortior, quia est amor causae. Cf. in nostro art. resp. ad 2m.

Unde ex hoc quod Deus est prima causa effectiva omnium, manifestum est quod est bonus. Ita homines et praesertim apostoli debent manifestare bonitatem suam, laborando effective, ut verae causae, ad salutem animarum. Debent habere bonitatem verae causae intermediae, intime cum suprema salutis Causa unitae. Sic apostoli sunt sal terrae et lumen mundi, dummodo vitam interiorem accipiant, non ab inferioribus, sed ab ipso Deo, qui est fons vitae. Si apostolus sic est vera causa intermedia salutis, erit certo desiderabilis et desideratus, et omnes dicent: quam bonus est, ut dictum est de sanctis. Eorum influxus effectivus fuit evidens manifestatio eorum bonitatis. Ita est a fortiori pro ipso Deo. Hic est sensus profundus hujusce articuli, qui primo aspectu videtur valde abstractus et metaphysicus et tamen non est sine relatione cum intima vita spirituali et apostolica. Imo hic est supra « sentimentalismum » verus realismus christianus.

Hoc magis apparebit, q. 20, a. 2: « Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus », non supponit amabilitatem in creaturam, sed eam ponit seu creat, conservat et auget. Bonitas sic appropriatur Spiritui Sancto, qui per modum amoris procedit ut amor personalis.

Ad 1m. Modus, species, et ordo, quibus descriptive definitur bonum, sunt in Deo sicut in causa ordinis.

Ad 2m. Id quod omnes creaturae diligunt conscienter vel inconscienter est quaedam participata similitudo bonitatis divinae, ita dum gallina congregat pullos suos sub alas diligit bonum seu conservationem suae speciei. Cf. Platon. *Phedrus* (de pulchritudine) et *Symposion* (convivium de amore, circa finem).

ART. II. — Utrum Deus sit summum bonum.

St. qu. Adhuc est quaestio an sit. Certum est secundum fidem quod Deus est summe imo infinite bonus. Et hoc ratione probatur eodem medio demonstrativo ac conclusio praecedentis articuli, sic:

Similitudo effectus in causa univoca invenitur uniformiter, sed in causa superiori non univoca invenitur *eminenter*. Atqui Deo convenit bonum sicut supremae causae effectivae omnium, non univocae, sed supra omne genus. Ergo Deo convenit bonum summo modo.

« Omnes enim perfectiones desideratae effluunt ab eo sicut a prima causa. » Objectiones autem hujusce articuli sunt minoris momenti, sed ita formulatae sunt secundum consuetudinem methodi scholaris saeculi XIII.

ART. III. — Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei.

St. qu. Bonum per essentiam opponitur bono per participationem. Hic articulus est explicatio verborum Domini apud Luc. XVIII, 19: « Nemo bonus nisi solus Deus. »

Responsio est *affirmativa*, et ejus probatio est synthesis eorum quae jam scripsit sanctus Thomas in *de Veritate*, q. 21, a. 5, ad hoc reducitur :

Aliquid est bonum prout perfectum est : 1° secundum esse, 2° secundum principia operativa, 3° secundum consecutionem finis.

Atqui haec triplex perfectio soli Deo convenit per suam essentiam, quia ille solus 1° est suum esse, 2° est suum agere, 3° habet finem suum in seipso.

Ergo proprium est Dei esse bonum per essentiam ; omnia alia sunt bona per participationem.

Difficultas est quod sanctus Thomas vi minoris concludit potius : solus Deus est *per suam essentiam bonus*, dum intendebat concludere : Deus solus est *bonum per essentiam*, scilicet non participative. Haec autem duo universaliter non sunt idem, nam Socrates per suam essentiam est homo, et tamen non est homo per essentiam, sed participative ; solus enim « homo separatus », de quo loquebatur Plato, esset homo per essentiam, seu archetypus hominis.

Respondendum est quod, in Deo hi duo modi dicendi coïncidunt, ratione subjecti, seu ut ait Cajetanus « gratia materiae ». Id est non solum ex argumento sancti Thomae sequitur quod solus Deus est per suam essentiam bonus, sed quod sit bonum per essentiam, nam Deus non solum habet bonitatem, sed *est* ipsa plenitudo essendi, seu summa perfectio summomodo appetibilis, quae est ipsum Bonum per essentiam.

E contrario Socrates, quamvis per suam essentiam sit homo, non est sua humanitas ; humanitas in eo est pars essentialis, et Socrates eam habet, sed ipse non est sua humanitas. Cf. Iª q. 3, a. 3, et, IIIª q. 2, a. 2.

Ad 1ᵐ et ad 3ᵐ. Quaelibet res est una seu indivisa per suam essentiam, non vero est bona simpliciter per suam essentiam, sed per perfectionem superadditam.

Ad 2ᵐ. « Essentia rei creatae *non est* ipsum esse », hoc verum est ante considerationem mentis nostrae, sic secundum sanctum Thomam essentia creata et esse, quae non reducuntur ad unum et eumdem conceptum, realiter distinguuntur. Similes formulae sunt innumerae in operibus ejus.

Art. IV. — Utrum omnia sint bona bonitate divina.

St. qu. Hic articulus scriptus est ad removendum errorem Platonis, secundum quem species rerum sunt separatae a rebus singularibus, et pariter bonitas rerum est separata ab illis, ita ut res dicantur bonae per *denominationem extrinsecam* et per quamdam *participationem* cujus natura remanet in platonismo abscondita.

Haec doctrina procedit a realismo absoluto, secundum quem universale existit, non solum fundamentaliter, sed formaliter a parte rei, seu extra mentem. Sic confunditur ens in communi cum ente divino, bonum in communi cum bono divino ; aliis verbis confunditur universale in praedicando cum universali in essendo et in causando.

Discipuli Gilberti Porretani renovabant medio aevo hunc immoderatum realismum.

Sanctus Thomas hanc quaestionem jam examinavit in *de Veritate*, q. 21, a. 4. Nunc autem brevius, revocat in memoriam sententiam Platonis, et concludit : *unumquodque dicitur bonum bonitate propria formaliter et intrinsece*, et *dicitur bonum bonitate divina effective et exemplariter*.

Ratio 1ᵃᵉ partis est, contra realismum absolutum, quia species rerum non sunt separatae a rebus, nec entitas, unitas, bonitas rerum est separata ab illis. Unaquaeque res dicitur formaliter bona per denominationem intrinsecam, seu sua bonitate propria, quae in re singulari est bonitas singularis. Sic universale non existit formaliter extra mentem, sed fundamentaliter prout res singulares similes sunt specifice, generice aut analogice.

Ratio 2ᵃᵉ partis est, ut patet supra ex 4ª via, quod « magis et minus bonum dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod est maximum bonum », quia multitudo non redit rationem unitatis similitudinis quae in ea invenitur, et quia omne compositum (ex capacitate receptiva et ex perfectione recepta) indiget causa.

Unde Plato immerito posuit hominem separatum seu per essentiam, quia homo non potest existere sine materia, et ossa et carnes nequeunt existere quin sint haec ossa et hae carnes. Sed non immerito posuit Bonum separatum et per essentiam. Attamen non satis distinxit illud a bono in communi, et sic in platonismo est tendentia pantheistica, quae magis apparet in emanatismo necessario neoplatonicorum, qui radicaliter opponitur dogmati liberrimae creationis.

Sanctus Thomas in hac quaestione VI, non confutat explicite manicheismum, quia hanc refutationem dat postea, agendo de malo, q. 47, 48, 49. Sed virtualiter jam refutatus est hic error prout supremum principium omnium rerum est, ut statutum est, ipsum Bonum per essentiam.

Qu. VII. — De infinitate Dei.

Post considerationem divinae perfectionis agitur de infinitate Dei, quia infinitas est modus perfectionis naturae divinae et modus cujuslibet attributi divini. Nunc consideratur in ipsa natura divina, nondum vero in tali vel tali attributo, sapientiae aut potentiae.

Prius consideratur ipsa infinitas Dei, et postea quaeritur : utrum praeter Deum possit esse infinitas secundum essentiam, an saltem secundum magnitudinem aut multitudinem.

Art. I. — Utrum Deus sit infinitus.

St. qu. Agitur de infinitate perfectionis seu de perfectione infinita. Difficultas est 1° quia infinitas tribuitur etiam materiae, prout est capax omnium formarum in infinitum ; 2° tribuitur pariter quantitati, quae potest semper augeri, ut series dierum ; 3° coexistentia finiti et infiniti videtur impossibilis, nam si infinitum, v. g. in magnitudine, existit, non remanet locus pro finito.

Responsio tamen est affirmativa et est de fide : *Deus est infinitus, seu infinite perfectus.*

1° Hoc pluribus locis dicitur in Sacra Scriptura, v. g. *Ps.* CXLIV, 3 : « Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis ». Item *Baruch.* III, 25. — Concilium Vaticanum (Denz. 1782) declaravit : « Deum esse incomprehensibilem, *omnique perfectione infinitum.* »

2° Ratione probatur responsio hoc fundamentali argumento, quod est in mente sancti Thomae simplex corollarium hujusce assertionis : Deus est ipsum Esse subsistens (q. 3, a. 4).

Dum materia dicitur infinita infinitate imperfectionis, *forma irrecepta* est *infinita infinitate perfectionis*, saltem secundum quid, v. g. si albedo esset irrecepta, haberet sine limite totam perfectionem albedinis.

Atqui *esse* est maxime formale omnium, ut actualitas ipsarum formarum.

Ergo *esse irreceptum*, quod est Deus, est *infinitum infinitate perfectionis*, et non solum secundum quid in aliquo genere ut esset albedo irrecepta, sed *simpliciter*, supra omne genus.

Explicatur *major* initio corporis articuli. Antiqui philosophi, scilicet

ionici, ut Thales, Anaximenes, Anaximander, Heraclitus, attribuerunt infinitum primo principio, quia ab eo res effluunt in infinitum. Sed erraverunt circa naturam primi principii, quod existimaverunt materiale, scil. aqua, aut aer, aut ignis ; et proinde erraverunt circa infinitatem ejus, quam putaverunt materialem et quantitativam, ut corporis infinite extensi.

Infinitas autem materiae est infinitas imperfectionis seu privativa, prout materia, pura potentia, caret omni determinatione, et dum finitur per formam, perficitur seu determinatur per illam.

E contrario forma limitatur per materiam in qua recipitur, et forma in se considerata, seu irrecepta, habet infinitatem perfectionis, prout est illimitata et participabilis in infinitum ; v. g. albedo ; proinde si albedo esset irrecepta, haberet sine limite totam perfectionem albedinis, esset infinite perfecta secundum quid, id est in genere albedinis, non caloris.

Unde communiter dicitur : materia *determinatur* per formam, et forma *limitatur* per materiam in qua recipitur. Sic *determinatio* est perfectio seu actus, dum *limitatio* est imperfectio[1].

Agitur de forma *ut forma*, sic est infinite perfecta secundum quid, si remanet irrecepta. Sed *talis* forma, v. g. bovis, perficitur ex conjunctione cum materia, sine qua non potest existere.

Minor autem est evidens, scil. : esse est maxime formale omnium, prout est actualitas ipsarum formarum (q. 4, a. 1).

Ergo esse irreceptum, quod est Deus, est infinitum infinitate perfectionis, et simpliciter. Sic sanctus Thomas transit *ab infinitate secundum quid* v. g. albedinis quae non limitaretur per materiam, aut Michaelitatis, quae revera non limitatur per materiam, ad *infinitatem simpliciter* Ipsius Esse subsistentis et irrecepti, quod non limitatur per essentiam ab eo distinctam in qua reciperetur.

Ad 1m et ad 2m infinitum quod tribuitur quantitati se tenet ex parte materiae et igitur non pertinet Deo.

Ad 3m. Esse irreceptum seu Actus purus realiter et essentialiter distinguitur ab omni finito, nam omne finitum est compositum ex essentia limitante et ex esse limitato seu participato. Si solvitur difficultas de coexistentia finiti et infiniti. Existentia infiniti non impedit existentiam finiti ab eo distincti ; imo si eam impediret, hoc esset quia infinitum non *posset* producere aliquid ad extra, et sic non esset infinitum quia negaretur ei potentia causandi, seu infinita potentia. Potest quidem non creare quia liberrime creavit, sed debet necessario habere potentiam creandi, ut *infra* dicetur Ia, q. 45, a. 5.

***

Objectio Suarezii. Suarez, post Scotum, dicit praedictam rationem sancti Thomae praesupponere aliquid non ab omnibus theologis admissum, scilicet distinctionem realem inter essentiam creatam et esse. Imo Suarez

1. Hanc distinctionem inter determinationem et limitationem non intellexit Spinoza dicens : « Omnis determinatio negatio est. » Revera Deus est summo modo determinatus seu perfectus, sed illimitatus.

negat hanc distinctionem et dicit : *esse* non est finitum quia receptum, et non est infinitum quia irreceptum [1].

Respondetur cum Joanne a sancto Thoma in Iam, q. 7, a. 1, etiam nondum considerando explicite distinctionem realem inter essentiam creatam et esse, adhuc urget ratio sancti Thomae. Etenim, antequam consideretur quod *esse* creaturae est receptum *subjective* in essentia creata ab eo realiter distincta, apparet quod est receptum *objective* et *participative*, prout est contingenter a Deo productum et contingenter convenit subjecto quod potest non esse. E contrario ipsum Esse subsistens non est receptum objective et participative, quia non est productum, nec contingenter convenit subjecto, sed est praedicatum ejus necessarium.

Sed ex hoc ipso sequitur quod solus Deus *est* suum esse, et quod per oppositum (ut dictum est, q. 3, a. 4) creatura, ante considerationem mentis nostrae, *non est* suum esse sed habet esse, sicut materia *non est* forma, sed eam recipit. Sic remanet sententia sancti Thomae de distinctione reali inter essentiam creatam et esse, quia actus (de se non limitatus) non limitatur de facto nisi per capacitatem realem in qua recipitur ; et quia essentia creata et esse non possunt reduci ad eumdem conceptum (ut animalitas et rationabilitas ad conceptum humanitatis), quia esse est praedicatum contingens pro qualibet creatura et extra conceptum adaequatum ejus essentiae.

Quomodo autem Suarez probat infinitatem Dei ? — In l. III *De attributis Dei*, c. 1, probat Deum esse infinitum, quia Deus est id quo majus excogitari non potest, dum supra quodlibet finitum aliquid majus excogitari potest.

Ut autem notat Joannes a sancto Thoma, *loc. cit.*, nº 19, hanc rationem proposuit quidem ipse sanctus Thomas, I *Contra Gentes*, c. 43, § 7, 8 ; sed haec ratio non ostendit fundamentum ipsum et *rationem* infinitatis essentialis in Deo, quia non procedit ex ipsa carentia terminorum limitantium ipsius esse.

E contrario, dicendo quod Deus est ipsum esse subsistens et irreceptum, assignatur ratio ejus infinitae perfectionis, sicut si albedo esset per se subsistens et irrecepta haberet sine limite omnem perfectionem albedinis. Ipsum esse subsistens et irreceptum habet sine limite omnem plenitudinem essendi.

Sanctus Thomas ostendit postea (Iª, q. 50, a. 4) quod non possunt esse duo angeli ejusdem speciei, quia natura angeli est forma subsistens, non recepta, nec participabilis in materia. Sic v. g. Michaelitas, eo ipso quod est irrecepta, est infinita secundum quid ; Deitas autem est infinita simpliciter. Uno verbo : *Deus est summo modo determinatus seu perfectus*, et eo ipso *illimitatus*. Agitur de infinita perfectione intensiva.

Ex infinitate autem ipsius esse divini, sequitur infinita perfectio ejus operari, scil. ejus intellectionis, amoris et potentiae : operari enim sequitur esse, et modus operandi modum essendi, cf. Iª, q. 25, a. 2.

1. Cf. SUAREZIUM, *De Attributis Dei*, l. III, c. 1.

ART. II. — **Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam.**

St. qu. Hic articulus instituitur ad melius distinguendam infinitatem simpliciter ab infinitate secundum quid. Initio ponuntur tres difficultates ; quare Deus sua virtute infinita non posset producere aliquid infinitum ? — intellectus humanus, eo ipso quod cognoscit universale, habet virtutem infinitam ad cognoscenda omnia singularia sub universali contenta — imo ipsa materia prima dicitur infinita.

Conclusio est : *aliquid praeter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter.*

Hoc est de fide : solus Deus est infinite perfectus, « super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus ». C. Vatic. Denz. 1782 et 1804.

Ratio est quia infinitas simpliciter est infinitas ipsius esse irrecepti, quod non potest esse nisi unum, sicut albedo irrecepta si existeret, esset una.

Attamen formae separatae a materia, ut Michaelitas, sunt *infinitae secundum quid, infinitate perfectionis* ; sic Michael habet totam perfectionem quae ad suam speciem pertinet, ut infra dicetur Iª, q. 50, a. 4. Infinitas secundum quid vocatur etiam *relativa* seu in aliquo genere, dum infinitas simpliciter est absoluta.

Materia vero est *infinita secundum quid, infinitate imperfectionis*, prout est capacitas realis omnium formarum naturalium. Cf. ad 3um.

Notandum est quod in hoc articulo, rursus et clare affirmatur distinctio realis inter essentiam creatam et esse, in fine corporis articuli : « Quia forma creata subsistens (ut Michaelitas) *habet* esse et *non est* suum esse, necesse est quod ipsum *ejus esse sit receptum* et *contractum* ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter. »

Item ad 1m : « *Hoc est contra rationem facti*, quod *essentia rei sit ipsum esse ejus* ; quia esse subsistens non est esse creatum. » Sic Deus, quamvis sit omnipotens, non potest facere aliquid infinitum simpliciter, quia hoc est realiter impossibile.

Ad 2m. Intellectus noster, prout superat materiam, intentionaliter se extendit quodammodo ad infinita cognoscenda ; ea tamen cognoscit finito modo. Ita infra dicetur q. 12, a. 7, quod intellectus noster lumine gloriae elevatus potest immediate videre essentiam divinam, sed finito modo, non comprehensive sicut ab ipso Deo cognoscitur.

ART. III. — **Utrum possit esse aliquid infinitum secundum magnitudinem.**

St. qu. V. g. utrum possit esse aer infinite extensus, qui tamen esset

finitus secundum essentiam aeris. Hic articulus sicut subsequens est ad distinguendum *infinitum in actu* seu categorematicum, *ab infinito in potentia* seu syncategorematico, quod est finitum semper perfectibile, seu cui semper fieri potest additio, ut magnitudo, vel series numerorum. Est distinctio quae jam facta est ab Aristotele, l. III *Physicorum*, c. 1 et sq. ubi ostendit quod omne continuum est quidem *divisibile in infinitum* sed nunquam divisum in infinitum, constat enim partibus semper divisibilibus et punctis terminantibus. Item latera polygoni inscripti in circumferentia semper sunt divisibilia, et nunquam polygonum erit circumferentia.

Notandum est quod juxta Spinozam : extensio actualiter infinita est attributum Dei, quia non satis distinxit infinitatem perfectionis et infinitatem imperfectionis, ut notaverat sanctus Thomas in art. 1°.

Conclusio sancti Thomae est : *nullum corpus naturale, imo nullum corpus mathematicum potest esse infinitum in actu.*

Corpus physicum est subjectum trinae dimensionis, in eo est materia et forma et qualitates sensibiles. Corpus mathematicum est sola quantitas secundum tres dimensiones. Cartesius non satis hanc distinctionem servavit.

1ª *pars* conclusionis de corpore naturali dupliciter probatur, scilicet metaphysice et physice.

Probatio metaphysica sic enuntiari potest :

Formam determinatam sequuntur determinata accidentia, proinde determinata quantitas. Atqui omne corpus naturale, v. g. aer, aqua, habet determinatam formam specificam, ita etiam omne ens creatum. Ergo omne corpus naturale habet determinatam quantitatem.

Major fundatur in hoc quod accidentia, quae sunt in substantia, quasi ab ea fluunt, seu derivantur, dimanant ; et igitur a forma substantiali finita non derivatur accidens infinitum ; alioquin haec forma finita haberet virtutem infinitam.

Objici posset tamen : aer infinitus, vel aqua infinita non essent unum corpus singulare, sed aggregatio molecularum aquae vel aeris. Ad hoc respondetur quod tunc esset alia quaestio, quae solvitur in articulo sequenti de multitudine infinita.

Probatio physica sic formulatur :

Omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem, rectum vel circularem, v. g. lapis recte tendit deorsum, astra moventur motu circulari (vel secundum ellipsim). Atqui corpus infinitum non posset sic moveri ; non quidem motu recto, quia jam occuparet omnia loca, nec motu circulari, quia lineae protractae a centro hujusce corporis versus circumferentiam (quae nullibi esset) in infinitum distarent ad invicem, et *sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius*, ut requiritur ad motum circularem alicujus corporis volventis in eodem loco, motu rotationis. Non esset peripheria, nec motus circularis in ea. Ita Pascal loquitur de aliqua sphera cujus centrum esset ubique et circuitus nullibi.

Hoc argumentum physicum supponit doctrinam de motu naturali prout opponitur motui violento, et prout terminatur ad locum naturalem, ut motus lapidis deorsum ad centrum terrae. Sed post experimenta Galilei de casu omnium corporum in vacuo, haec doctrina de motu naturali corporum non potest saltem eodem modo nunc admitti. Attamen aliquid ex ea remanet in physica moderna, in ipsa lege degradationis energiae, secundum quam calor necessarius ad productionem motus localis non potest integraliter restitui per conversionem hujus motus localis in calorem, et sic universus orbis motu naturali tendit ad quemdam statum aequilibrii.

Argumentum propositum videtur firmum, si conceditur quod omne corpus naturale habet motum naturalem saltem in eodem loco. Sed aliqui dicere possent : hoc corpus infinitum non posset quidem moveri totum simul in solidum, sed forte *quoad partes ejus* esset mobile.

Ad hoc respondendum est quod tunc ponitur alia quaestio de multitudine infinita partium actu distinctarum, de qua est sermo in art. sequenti.

An vero possit imaginari *corpus mathematicum* actu existens, quod esset magnitudine infinitum.

Sanctus Thomas in fine corporis articuli respondet negative, quia hoc corpus non posset esse in actu sine aliqua forma seu figura ; atqui omnis figura est finita. Ergo.

Attamen ipse sanctus Thomas dicit in III *Physicorum*, c. 5, lect. 8, n. 4, de hac ultima probatione : « Non est necessaria, sed tantum probabilis, quia qui poneret corpus infinitum non concederet quod de ratione corporis est terminari superficie, nisi forte secundum potentiam, quamvis hoc sit probabile et famosum. »

Addendum est quod corpus mathematicum non potest naturaliter existere sine subjecto composito ex materia et forma, et sic remanent priora argumenta.

Ad 1ᵘᵐ. In geometria sub expressione « linea infinita » agitur de linea actu finita quae potest semper augeri.

Ad 2ᵐ. Infinitum non est contra rationem magnitudinis in communi, sed contra rationem cujuslibet speciei ejus, quia quaelibet species magnitudinis habet figuram finitam. « Non autem est possibile in genere esse, quod in nulla specie est. » Per hanc ultimam propositionem corroboratur argumentum probabile de corpore mathematico, quod est in fine corporis articuli.

Ad 3ᵐ. « Non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum. » Prima pars vera est de corpore naturali, quia augetur usque ad determinatam dimensionem proportionatam formae specificae. Insuper etiamsi aliquod corpus posset augeri in infinitum, nunquam esset infinitum in actu seu categorematice, sed solum in potentia seu syncategorematice.

Ad 4ᵐ. Conceditur quod infinitum non est contra rationem temporis et motus, quia tempus et motus differunt a magnitudine prout non sunt secundum totum in actu, sed successive. Unde non videtur repugnare quod motus caelorum et tempus sit ab aeterno, ut putabat Aristoteles, et tunc non fuisset prima circulatio solis, nec prima dies.

ART. IV. — Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

St. qu. Haec quaestio valde difficilis est, ipso judicio sancti Thomae, ut statim apparebit, speciatim ex his quae de hac re scripsit in l. III *Physicorum*, c. 5, lect. 8, ubi scripsit : « Qui diceret aliquam *multitudinem* esse infinitam non diceret eam esse *numerum*, vel numerum habere. Addit enim *numerus* super multitudinem *rationem mensurationis*. Est enim numerus multitudo mensurata per unum. » Unde certum est quod numerus infinitus repugnat, quia omnis numerus habet relationem determinatam cum unitate, et fit per additionem incipiendo ab uno quod est principium numeri. Sed quaestio est : an *multitudo actu infinita et innumerabilis* v. g. granorum arenae, sit possibilis. Hanc quaestionem jam alibi tractavimus[1].

Difficile est pro peripatetico respondere negative nam pro illo, etiam pro sancto Thoma, non videtur repugnare quod mundus creatus fuerit ab aeterno (cf. Iª, q. 46, a. 2, ad 7ᵐ) ; tunc non fuisset initium motus v. g. solis, non fuisset prima circulatio solis, prima dies, et creatio non distingueretur a conservatione rerum in esse. Hoc difficile imaginamur sed non videtur repugnare secundum sanctum Thomam. Esset sicut si vestigium pedis ab aeterno imprimeretur in arena ab ipso pede aeterno, qui haberet prioritatem non temporis sed causalitatis per respectum ad vestigium suum.

Si autem ita esset, jam series dierum esset actu infinita a parte ante, sicut series actuum animarum immortalium erit infinita a parte post. Verum est quidem quod dies praeteriti, eo quod non amplius existunt, non constituunt multitudinem actu infinitam partium actu existentium.

Sed in hac hypothesi, non repugnat quod Deus ab aeterno creet qualibet die granum arenae vel angelum et quod conservet hos effectus in sempiternum. Tunc jam esset multitudo actu infinita a parte ante granorum arenae, vel angelorum, quamvis semper posset fieri additio a parte post.

Sanctus Thomas autem non ignorabat has difficultates, imo innuit eas initio articuli nostri. 1° Numerus est in infinitum multiplicabilis ; nec est impossibile, id quod est in potentia, reduci ad actum ; 2° species figurarum sunt infinitae, v. g. latera polygoni possunt multiplicari in infinitum ; 3° posita aliqua multitudine rerum, v. g. granorum arenae, adhuc possunt fieri alia multa in infinitum. Haec tertia difficultas corroboratur ex consideratione non repugnantiae liberae creationis ab aeterno, sine prima die ; si enim, ut dictum est, ab aeterno, qualibet die, Deus creasset unum granum arenae, et postea haec omnia grana conservasset, tunc esset eorum multitudo actu infinita a parte ante, et innumerabilis ascendendo a novis

1. *Dieu, son existence et sa nature*, pp. 77-80.

granis ad antiquiora, quia in hac hypothesi non fuisset primum granum creatum, sicut nec prima dies ; sed dies et anni essent ab aeterno, sicut in aeternum sine termino multiplicabuntur actus intellectus et voluntatis animarum immortalium.

Videbimus quod negari potest sanctum Thomam elegisse definitivam positionem in hoc difficili problemate.

Attamen *communiter thomistae* et multi alii scholastici *negant possibilitatem multitudinis actu infinitae rerum simul actualiter existentium*, concedunt tamen multi ex eis quod multitudo dierum praeteritorum posset esse actu infinita a parte ante et innumerabilis, sicut multitudo intellectionum animae immortalis erit infinita a parte post, sed absque coexistentia eorum.

E contrario inter eos qui tenent possibilem esse multitudinem actu infinitam rerum etiam simul existentium, nominandi sunt Scotus, nominalistae Gregorius de Arimini, Ockam, Gabriel Biel, etiam Vasquez. Secundum Coïmbricenses S. J. probabile est infinitum actuale non repugnare ; item Card. Tolet S. J. in Iᵃᵐ, q. 7, a. 4. Inter philosophos modernos Cartesius, Leibnitzius admittunt infinitum actuale. Item Spinoza in sensu pantheistico omnia infinita admittit, secundum esse, secundum magnitudinem, secundum multitudinem.

De hac re fuerunt recentius magnae controversiae, v. g. in Gallia, Ch. Renouvier acriter defendit finitismum, et Milhaud thesim oppositam in libro : « *Essai sur les conditions de la certitude logique* ». (Alcan, p. 177 sq.)

* * *

1° *Excludenda sunt argumenta quae nihil probant*, antequam considerentur rationes fortiores sancti Thomae.

Mirum est omnino plures auctores nequidem vidisse difficultatem problematis et dixisse : omnis multitudo dividi potest in duas partes ; atqui quaelibet pars ejus finita est. Ergo tota multitudo pariter finita est.

Illi qui supponunt multitudinem actu infinitam a parte ante, responderent : utique dividi potest in duas partes, quarum una est finita ex utraque parte, et altera est infinita a parte ante.

Alii volunt probare impossibilitatem multitudinis actu infinitae, quia ei aliquid addi et subtrahi posset, dum infinito nihil addi aut subtrahi potest.

Facilis est responsio scilicet, ut multitudo sit actu infinita sufficit quod non habeat initium a parte ante, et tunc ei aliquid addi vel subtrahi potest a parte post, sicut successioni dierum si esset ab aeterno.

Denique quidam immerito dicunt : ex duabus multitudinibus actu infinitis una non potest esse major altera ; atqui ita esset, si series dierum esset ab aeterno, quia series horarum esset adhuc multo major.

Respondetur : distinguo antecedens : ex duabus multitudinibus actu infinitis una non potest esse major altera, in ratione infiniti, concedo ; in *ratione finiti* nego. Sic series horarum esset major in ratione finiti, ita

series dierum posset fieri major in ratione finiti per additionem novarum dierum.

***

Sanctus Thomas in corpore articuli 1° refert opinionem Avicennae et Algazelis et 2° eam improbat, negando possibilitatem multitudinis actu infinitae rerum simul existentium et admittendo possibilitatem multitudinis in potentia infinitae.

Opinio Avicennae et Algazelis est : *possibilis est multitudo actu infinita rerum, non per se, sed per accidens subordinatarum.* Sic non potest esse processus in infinitum in causis per se subordinatis, v. g. si generatio hominis actualiter dependeret ab homine generante, et a sole, et ab aliis agentibus nunc influentibus in infinitum ; vel si martellus moveretur a manu, et a voluntate artificis et sic in infinitum. Tunc enim non esset suprema causa efficiens, nec proinde causae secundae quae non causant nisi dependenter a suprema, ut supra dictum est, q. 2, a. 2.

Sed, juxta Avicennam et Algazel, non repugnat processus in infinitum in causis per accidens subordinatis, v. g. si artifex faceret aliquod artefactum cum martellis multitudine infinitis, prout unus frangeretur post alium ; haec est multitudo per accidens, quia accidit ex hoc quod unus martellus vel malleus frangitur et accipitur alius.

Notandum est quod sanctus Thomas, in I^a^, q. 46, a. 2, ad 7^m^, hoc admittit dicens : « Per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile;... sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur ».

Sed sanctus Thomas negat aliquam consequentiam particularem hujusce assertionis generalis ; scil. quod nunc posset esse multitudo actu infinita rerum *simul existentium*, v. g. martellorum fractorum aut animarum immortalium posita serie generationum ab aeterno. Pro sancto Thoma non videtur repugnare multitudo actu infinita rerum praeteritarum, seu dierum praeteritorum, quae non amplius existunt, v. g. generationum animalium praeteritorum, sed hoc negat pro generatione hominum, quia nunc esset multitudo actu infinita (a parte ante) animarum immortalium. Cf. I^a^, q. 46, a. 2, ad 8^m^, ubi in fine excluditur « ratio particularis Avicennae » notando : « Posset dicere aliquis, quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno. » Item in articulo nostro, ad 1^m^ « dies non reducitur in actu ut sit tota simul » nec series dierum.

***

Conclusio sancti Thomae est : *multitudo actu infinita rerum simul existentium, etiam per accidens ordinatarum, impossibilis est.*

Dantur probationes rationabiles, quae tamen non videntur apodicticae secundum judicium ipsius sancti Thomae in l. III *Physicorum*, c. 5, lect. 8, et in opusculo *de Aeternitate mundi* (1264), *Quodlibeto* 12, q. 2 scripto in fine vitae suae.

Arg. « sed contra » sumitur ex l. *Sap.* XI, 21 : « Omnia in pondere, numero et mensura fecisti. » Hoc autem dicitur de his quae facta sunt, sed remanet quaestio de his quae fieri possunt.

In corpore articuli sunt duo argumenta, primum sumitur ex determinatis speciebus multitudinis, aliud ex determinata intentione creatoris. Primum ad hoc reducitur :

Omnis multitudo debet esse in aliqua specie multitudinis. Atqui nulla species multitudinis est infinita, quia species multitudinis sunt secundum species numerorum, et quilibet numerus est finitus, prout est multitudo mensurata per unum. Ergo.

Dubium : hoc argumentum est-ne apodicticum ? Ad hoc notandum est id quod scripsit ipse sanctus Thomas *in Physicam*, l. III, c. 5, lect. 8 initio, post enuntiationem ejusdem probationis quae data est ab Aristotele : « Attendendum est quod istae rationes sunt probabiles, procedentes ex iis quae communiter dicuntur : non enim ex necessitate concludunt... Qui enim diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret eam esse numerus vel numerum habere ; addit enim numerus super multitudinem rationem mensurationis. Est enim numerus multitudo mensurata per unum, ut dicitur in X *Met.*, et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretae, non autem multitudo, sed est de transcendentibus. » Sic numerantur res ejusdem speciei, et multitudo angelorum, qui non sunt ejusdem speciei, non est numerus. Notandum est insuper quod Commentarium sancti Thomae *in Physicam* scriptum est anno 1264, et I^a^ Pars *Summae Theologicae* in 1265. Imo anno 1264 in opusculo *de Aeternitate mundi*, in fine, scripsit : « Adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita in actu » v. g. creare ab aeterno qualibet die (absque prima die) granum arenae, et haec omnia grana conservare. Tunc haec multitudo esset infinita a parte ante et innumerabilis.

Item anno 1274 in *Quodlibeto* XII, q. 2, sanctus Thomas scripsit : « *Facere* aliquid infinitum in actu vel *infinita esse simul in actu, non repugnat potentiae Dei absolutae ; quia non implicat contradictionem ;* sed si consideratur modus quo Deus agit, non est possibile. Deus enim agit per intellectum et per verbum, quod est *formativum omnium*, unde oportet quod omnia quae agit sint formata (id est determinata). »

Haec ultima consideratio pertinet ad subsequens argumentum examinandum. Sed primum non videtur apodicticum. Adversarius diceret : multitudo rerum per accidens ordinatarum (v. g. granorum arenae) non de necessitate est in aliqua specie determinata, et in hoc differt v. g. a planta vel ab animali ; omnis planta debet esse in tali genere et specie, pariter omne animal, quia est aliquod totum naturale determinatum ; sed non ita constat de multitudine per accidens ordinata, oporteret enim probare quod *innumerabilis* multitudo actu infinita a parte ante rerum simul existentium est impossibilis. Evidenter quidem numerus infinitus repugnat, non autem ita manifeste multitudo actu infinita, quia, ut dixit sanctus

Thomas *in Physicam*, loc. cit., « numerus addit super multitudinem rationem mensurationis ; est enim numerus multitudo mensurata per unum ». — Insuper est multitudo infinita possibilium.

Et « qualibet re a se facta Deus potest facere meliorem » ut dicitur Iª, q. 25, a. 6, ad 1ᵐ ». Quare Deus non potuisset ab aeterno (id est absque prima die) creare quotidie unum angelum et semper perfectiores angelos, eosque conservare? Tunc eorum multitudo non esset numerus, nec numerabilis, sed esset infinita a parte ante. Unde primum argumentum non videtur apodicticum ; illud ut omnino certum considerare videretur exaggeratio realismi ; realismus moderatus potest quidem probare quod omne corpus, v. g. minerale vel vivum, quod est unum per se ut totum naturale, est in aliqua specie alicujus generis, sed non apodictice probat aliquid simile de multitudine rerum (simul existentium) per accidens ordinatarum.

***

Secundum argumentum sumitur *ex determinata intentione creatoris* ; ad hoc reducitur :

Omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. Atqui omnis multitudo in rerum natura existens est creata. Ergo est finita.

In *Quodlibeto* XII, q. 2, haec ratio videtur proponi ut certa : « Si consideratur modus quo Deus agit, non est possibile infinita esse simul in actu. Deus enim agit per intellectum et verbum, quod est formativum omnium ».

Quaenam est natura hujusce argumenti ? — Hoc apparet ex eodem *Quodlibeto*, ubi dicitur : « Facere infinita esse simul actu non repugnat potentiae Dei absolutae, quia non implicat contradictionem ; sed si consideretur modus (formativus) quo Deus agit, non est possibile. »

Hoc est dicere : hoc non est intrinsece impossibile de potentia mere absoluta, sed *de potentia ordinata* (a sapientia divina), sive sit ordinaria, sive sit extraordinaria. Ita, infra ostenditur (Iª, q. 104, a. 3 et 4) quod Deus de potentia absoluta posset annihilare omnes creaturas, animas immortales, angelos, beatam Mariam Virginem et humanitatem Christi, sed hoc non est possibile *de potentia ordinata* (sive ordinaria, sive extraordinaria), quia non potest esse motivum seu finis hujusce annihilationis, « cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur, quod res in esse conservat » (*ibid.* a. 4, ad 1ᵐ). Sed minus clarum est, si agitur de impossibilitate infinitae multitudinis in actu.

Hoc argumentum sic propositum est-ne apodicticum ?

Non est omnino certum quod ipse sanctus Thomas illud ut apodicticum consideret, nam postea, Iª, q. 46, a. 2, 3ª objectio, dicitur : « Omne quod operatur per intellectum a quodam principio operatur ; sed Deus est agens per intellectum ; ergo a quodam principio operatur ; mundus igitur, qui est ejus effectus, non fuit semper. » — Et ibidem respondetur ad 3ᵘᵐ : « Illa est ratio Anaxagorae, quae ponitur in III *Physic.*, c. IV, n. 5 (lect. VI sancti Thomae). Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui

deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus. »

Insuper hoc argumentum magis probaret si esset sermo de qualibet re creata seorsim sumpta, quae est aliquod totum naturale, v. g. de qualibet planta aut animali ; sed minus probat si agitur de multitudine rerum per accidens ordinatarum ; quia si Deus ab aeterno creasset quotidie animas hominum, quaelibet esset determinata et tamen multitudo harum animarum esset infinita a parte ante. Nec facile est probare quod Deus non possit eas sic producere et conservare.

Denique notandum est quod nullum inconveniens sequitur, si dicitur cum sancto Thoma (in l. III *Physic.* lect. VIII) haec argumenta non esse apodictica, nam nulla veritas quae sit magni momenti in eis fundatur. E contrario esset magnum inconveniens si probationes existentiae Dei ab ista conclusione dependerent. Vidimus autem *supra* (Iª, q. 2, a. 2) quod probationes existentiae Dei non fundantur in hoc quod processus in infinitum in praeteritis causis per accidens subordinatis est impossibilis, sed in hoc quod processus in infinitum in causis nunc existentibus ac per se subordinatis est impossibilis. Et hic ultimus processus est impossibilis, non quia multitudo actu infinita est impossibilis, sed quia causae secundae non movent nisi praemoveantur a suprema ; si igitur non est nec movet suprema, non dantur causae secundae actu moventes, nec effectus.

Ergo nullum inconveniens sequitur si praedicta argumenta articuli nostri non sint apodictica.

Imo in hoc quod non ut apodictica considerantur a sancto Thoma in l. III *Physic.* lect. VIII, magis apparet vis demonstrativa quae pro eo requiritur in argumento vere apodictico, ut sunt v. g. probationes existentiae Dei.

Item in *de Verit.* q. 2, a. 10, sanctus Thomas non definitive quaestionem solvit. Firmius quidem loquitur in *Quodl.* IX, q. 1, sed non ita firmiter in *Quodl.* XII, q. 2.

Cajetanus in Commentarium suum in hunc art. 4, nº VI, dicit cum moderamine : « *Satis consonat arti* ut possit universalis propositio formari, quod omnis species multitudinis est secundum aliquam speciem numeri. » Quando vero agitur de argumento apodictico, non solum dicit « satis consonat arti ».

In fine corporis articuli, absque ulla difficultate dicitur : « Esse multitudinem *infinitam in potentia* possibile est », sive agatur de continuo divisibili in infinitum, sive de multitudine cui semper aliquid superaddi potest.

Ex responsione ad objecta apparet quod pro sancto Thoma multitudo actu infinita ea est quae componitur ex rebus *simul existentibus*, sic non videtur repugnare quod series dierum praeteritarum fuerit infinita a parte ante, ut *infra* dicetur Iª, q. 46, a. 2.

Recapitulatio.

Sic terminatur quaestio de infinitate divina. Est *infinitas perfectionis*, ita ut Deus sit simul summo modo *determinatus*, ut Actus purus, et *illimitatus*, prout est ipsum Esse irreceptum et subsistens, in se habens totam plenitudinem seu perfectionem entis, sicut albedo irrecepta haberet totam perfectionem albedinis. Et solus Deus, qui non est corpus, est infinite perfectus. Unde etiam si praeter Deum existeret corpus infinitum vel multitudo actu infinita sive angelorum sive corporum, nullo modo confunderetur cum Deo. Fuit ergo magnus error Spinozae dicere : magnitudo actu infinita est attributum Dei; hoc esset dicere : Deus est corpus, sicut homo est corpus ; hoc autem *supra* refutatum est (Ia, q. 3, a. 1) ; sequeretur enim quod Deus esset compositus ex spiritu et corpore, omne autem compositum exigit causam et in ultima analysi causam simplicissimam, quae sit ad esse, sicut A est A, ipsum Esse subsistens sine limite essentiae. « Quae enim secundum se diversa sunt (ut spiritus et corpus) non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa » ut dictum est Ia, q. 3, a. 7, agendo de summa simplicitate Dei, quae destrueretur dicendo cum Spinoza : quantitas infinita et divisibilis in partes est attributum Dei, sic non omne quod est in Deo esset Deus, sed pars Dei.

Haec omnia repugnant si bene intelligitur quod Deus est *ipsum Esse subsistens, irreceptum* (sine limite essentiae) et *irreceptivum*, in quo nullum potest esse accidens superadditum, ut sunt modi finiti Spinozae, qui successive ab aeterno producerentur.

Ex his omnibus confirmatur quod veritas suprema tractatus de Deo uno est ista : in solo Deo essentia et esse sunt idem (Ia, q. 3, a. 4). Ex hoc, ut diximus, habetur quod Deus est omnino simplex et immutabilis et proinde realiter et essentialiter distinctus a mundo composito et mutabili. — Ex infinitate naturae divinae, sequitur infinitas intelligentiae Dei, ejus amoris, justitiae, misericordiae, potentiae, quia infinitas est modus cujuslibet attributi divini.

Qu. VIII. — De existentia Dei in rebus.

In hac quaestione exponitur quomodo Deus est *immanens* mundo, quamvis simul *transcendens* ; et optime explicatur haec immanentia contra pantheismum, prout pertinet ad Deum non tanquam ad causam formalem aut materialem mundi, sed tanquam ad ejus causam *efficientem* seu extrinsecam, intime tamen conjunctam cum effectu qui immediate ab ea procedit.

Ponitur haec quaestio subito post quaestionem de infinitate Dei, quia in ea est sermo de immensitate et de ubiquitate Dei, quae non est sine affinitate cum ejus infinitate.

In primis notandum est quod immensitas et ubiquitas non idem omnino significant. Communiter definitur *immensitas* sive incircumscriptibilitas : *aptitudo* seu capacitas ad existendum in omnibus rebus et locis ; *ubiquitas* autem est *actualis praesentia* Dei in omnibus locis. Proinde immensitas est attributum necessario consequens naturam divinam ; etiamsi Deus nihil creavisset, fuisset immensus ; ubiquitas e contrario est attributum relativum ad creaturas actu existentes.

In hac quaestione quaeruntur quatuor : 1° Utrum Deus sit in omnibus rebus, est quaestio an sit, sed jam tangitur quaestio de modo praesentiae. 2° Utrum Deus sit ubique, seu in omnibus rebus prout ipsae sunt in loco. 3° Quomodo est ubique : utrum per essentiam, et potentiam et praesentiam. 4° Utrum esse ubique sit proprium Dei. Articulus primus est magni momenti, et ex eo apparet notabilis differentia inter doctrinam sancti Thomae et doctrinam postea propositam a Scoto, ut statim videbimus.

Art. I. — Utrum Deus sit in omnibus rebus.

St. qu. Plures proponuntur difficultates, 1° quia Deus est super omnia, et igitur non in omnibus rebus ; 2° Deus magis res continet quam continetur in eis ; 3° Deus est agens virtuosissimum et ideo potest, sicut sol, ad distans agere, et tanto magis, quanto est agens virtuosius ; 4° Deus non videtur esse in daemonibus, ergo non in omnibus quae sunt.

Notandum est quod propter has difficultates et similes plures negaverunt quod Deus sit in omnibus rebus. Ita manichaei qui dicebant spiritualia tantum esse subjecta divinae potestati, corporalia vero esse subjecta

potestati principii contrarii. Fuerunt alii qui negarunt existentiam Dei in omnibus per praesentiam generalem, quatenus dicebant providentiam divinam non se extendere usque ad inferiora corpora. Insuper quidam inter Judaeos Deum templo Jerusalem concludebant; cf. sanctum Hieronymum in Isaïam, c. 66. — Denique Sociniani et quidam Calvinistae dixerunt Deum esse ubique per potentiam et operationem, sed secundum substantiam esse duntaxat in caelo, eo modo quo sol influit a longe in sublunaria.

Responsio est : *Deus est in omnibus rebus et intime.*

1° Hoc constat ex Sacra Scriptura: *Ps.* CXXXVIII, 5-12 : « Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in caelum, tu illic es ; si descendero in infernum, ades. » — *Jeremias*, XXIII, 34 : « Numquid non caelum et terram impleo? dicit Dominus. » — *Act. Apost.* XVII, 27 : « Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus ». — *Rom.* XI, 26 : « In ipso sunt omnia. » — *Ephes.* IV, 6 : « Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia et in omnibus nobis. » — Insuper dicitur apud *Isaïam* XXVI, 12 : « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. »

Sed inquirenda est ratio propter quam Deus, qui est spiritus purus, et super omnia ineffabiliter excelsus, sit in omnibus rebus, etiam corporalibus.

Haec ratio assignatur a sancto Thoma in corpore articuli; scil.: « Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae (materia aut forma) vel sicut accidens, sed *sicut agens adest ei in quod agit.* »

Hoc sic probatur :

Omne agens oportet conjungi ei in quod immediate agit, contactu virtutis (si non contactu quantitativo, qui non convenit agenti incorporeo).

Atqui Deus est causa propria immediate producens et *immediate conservans* ipsum esse creatum in omnibus rebus.

Ergo Deus est in omnibus rebus sicut agens, non contactu quantitativo cum Deus sit incorporeus, sed contactu virtutis suae, quae non realiter distinguitur ab essentia divina.

Deinde sanctus Thomas probat quod Deus, ut agens, est *intime* in omnibus, quia in eis conservat illud quod est magis intimum, scilicet « *esse* quod est formale respectu omnium quae in re sunt ». Sicut forma est intimior cuilibet quam materia, quia continet et determinat materiam (v. g. in nobis anima quae remanet identica, dum materia corporis mutatur), ita *esse* est intimius cuilibet quam forma, quia ad ipsam formam se habet ut ultima actualitas. Nihil est in re aliqua quod non actuetur per esse, sive per esse substantiale sive per esse accidentale.

***

Sanctus Thomas in hoc articulo declarat, sed non probat, quod Deus sit *causa conservans* et *immediate* esse omnium rerum. Hoc probat *infra* q. 104, a. 1, dicens: « Sicut *fieri rei* non potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus secundum fieri (sic cessante aedificatio activa domus, cessat ejus aedificatio passiva), ita nec *esse rei* potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus, non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. »

Ita cessante influxu coloris sensati, cessat sensatio coloris ; item cessante allicientia finis v. g. sanitatis, cessat desiderium medii ad finem, v. g. medicinae ; item cessante influxu principiorum demonstrationis cessat evidentia conclusionis. Cessante illuminatione activa solis, cessat illuminatio passiva aeris.

Si igitur Deus est causa propria *ipsius esse creati*, prout distinguitur ab ipso fieri rerum, esse rerum non potest remanere absque actione conservativa Dei.

In corpore autem articuli, breviter probatur « quod esse creatum est *proprius effectus* Dei, sicut ignire est proprius effectus ignis ». Ratio est quia Deus est ipsum esse per essentiam. Sic est causa propria ipsius esse per participationem. Effectus enim proprius est ille qui dependet necessario et immediate a causa ejus propria, in 4° modo dicendi per se secundum Aristotelem (cf. *Post. Analyt.* l. I, lect. 10, s. Thomae). Effectus proprius est velut proprietas ad extra, nam se habet ad causam propriam, sicut proprietas ad essentiam, sed est extra. Ita occisor occidit (non potest esse occisio passiva sine occisore), item aedificator aedificat, pictor pingit, cantor cantat. Ita Deus producit et conservat esse rerum. Etenim, ut magis explicite dicitur Iª, q. 45, a. 5 : « Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. *Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse.* Unde oportet, quod sit *proprius effectus* primae et universalissimae causae, quae est Deus. »

Sic v. g. electio mea libera, ut individualis est, ut mea est, est effectus proprius voluntatis meae, sed ut *ens* est, est effectus proprius Dei. Sic Deus est in omnibus rebus per contactum virtutis, ut conservans esse rerum.

Remanet tamen difficultas in hac demonstratione ; oportet ostendere quod Deus *immediate* conservat esse rerum, et non mediante aliqua alia causa.

Hoc non probatur explicite nisi *infra* Iª, q. 45, a. 5, ubi ostenditur quod Deus non potest creare per instrumentum : « Illud enim quod est proprius effectus Dei creantis est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et *instrumentaliter* ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito (subjecto), quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. »

Instrumentum nihil efficeret, et insuper actio instrumentalis esset in eo ut accidens, et deberet esse terminative in passo, scil. in subjecto praeexistenti, quod non est in creatione.

Item Iª, q. 104, a. 2, ostenditur quod Deus *immediate* conservat *esse* rerum, et mediate effectus minus universales ; nam ut ibidem *ad 2m* dicitur : « *Cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis*, sicut nulli effectui praestari potest quod sit causa suiipsius, potest tamen ei praestari, quod sit causa alterius ; ita etiam nulli effectui praestari potest, quod sit

suiipsius conservativus, potest tamen ei praestari, quod sit conservativus alterius. » Sic sol conservat lucem in aere, ut *lux* est, non vero ut *ens* est. Si sol conservaret lucem proprie ut ens est, conservaret seipsum, quia ratio entis creati est in ipso sole, sicut in luce.

Unde sicut Deus non creat per instrumentum, nec conservat esse rerum, ut est esse, per instrumentum, sed *immediate*, ut dicitur in articulo nostro.

Sic explicatur major praesentis articuli : « Oportet omne agens conjungi ei in quod *immediate* agit, et *sua virtute* illud contingere. » — Si vero agens est corporeum, tangit effectum suum immediatum duplici contactu, scilicet quantitativo et virtutis. Si autem est agens incorporeum, non tangit effectum suum immediatum contactu quantitativo, sed contactu virtutis.

Cf. *C. Gentes*, l. III, c. 68.

Tunc est simul *immediatio virtutis et suppositi*.

Est *immediatio virtutis*, quia virtus divina non mediante alia virtute producit effectum suum ; non enim operatur virtute superioris agentis, sed immediate a seipsa.

Et est *immediatio suppositi*, scilicet nullum est suppositum medium inter Deum conservantem et esse rei conservatae, quia non datur instrumentum in creatione et in conservatione immediata ipsius esse creaturarum. Nec virtus divina est diffusa extra Deum, nam est ipsa Dei essentia, prout Deus est suum agere, sicut est suum esse.

Sic sanctus Thomas probat quod Deus est in omnibus rebus per suam actionem conservativam.

* * *

Confirmatur conclusio ex solutione objectionum.

Ad 1^{m}. Deus, qui, non localiter, sed dignitate naturae, est super omnia, est in omnibus, non ut pars essentiae, sed ut agens, causans esse omnium.

Ad 2^{m}. Deus, prout est spiritus purus, est in rebus sicut *continens res*, aliquo modo sicut anima continet corpus ; attamen Deus continet res, non ut forma determinans materiam, sed ut causa conservans effectum.

Ad 3^{m}. *Nullum agens* agit *ad aliquid distans*, nisi *per aliquod medium*, v. g. sol illuminat et calefacit sublunaria corpora, mediante aere et ethere, nam virtus agentis non potest esse nisi in subjecto, si autem non est in subjecto proprio, tunc est in subjectò intermedio, tanquam in instrumento[1]. Deus autem ut dictum est non potest creare nec conservare ipsum esse rerum, ut est esse, per instrumentum. Ergo conservat immediate. Et ut dicitur in hac responsione ad 3um : « Hoc autem ad maximam virtutem Dei

1. Imo actio creatrix non potest esse *accidens*, quia ut accidens reciperetur terminative in subjecto ; creatio autem est ex nullo praesupposito subjecto ; unde actio creatrix non potest realiter distingui ab essentia Dei, cf. I^{a}, q. 45, a. 3, ad 1^{m}. Actio autem conservatrix est actio creatrix continuata.

pertinet, quod immediate in omnibus agit », quia ille solus est Causa propria ipsius esse rerum, ut est esse.

Unde ad objectionem · « quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans operatur » respondendum est, distinguendo : cum aliquo medio, concedo, sine medio, nego.

Si vero instatur dicendo *Deus potest conservare res per causas subordinatas* et non immediate ; respondetur : quoad *esse tale*, v g. esse luminosum, concedo ; quoad *esse in quantum esse*, nego, Sic dum sol conservat lucem ut lucem, Deus eam conservat ut ens est, sicut conservat ipsum solem ut ens est. Insuper nonnisi per creationem produci possunt materia, anima humana et angeli, et ideo nonnisi a Deo conservantur[1].

Ad 4^{m}. Deus est in daemonibus, non prout in eis conservaret deformitatem culpae, quae ab ipso non est, sed ut conservans eorum naturam in esse

* * *

Hae objectiones sic proponi possunt in forma, ut melius appareant sensus et valor doctrinae sancti Thomae , sic syllogismus subservit intuitioni.

1° Id quod est supra omnes res non est in eis.

Atqui Deus est supra omnes res.

Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Resp.: Distinguo majorem . quod est super omnes res propter altitudinem naturae non est in eis, *ut pars essentiae*, concedo ; *ut causa*, nego. Concedo minorem ; distinguo conclusionem eodem modo.

2° Atqui Deus nec ut causa est in omnibus rebus , ergo manet difficultas. Probo :

Causa suprema non producit res inferiores nisi mediantibus causis secundis.

Atqui Deus est causa, non unica, sed suprema.

Ergo Deus nec ut causa est in omnibus rebus, saltem non est in inferioribus.

Resp.: Distinguo majorem : quoad esse tale, v. g. luminosum, concedo ; quoad esse absolute, seu ens in quantum ens, nego. Concedo minorem ; distinguo conclusionem eodem modo.

3° Atqui Deus nec ut causa entis in quantum ens est in omnibus rebus ; probo :

Agens quo virtuosius est, eo ad magis *ad distans* agere potest.

1. Ut recte dicit Goudin, *Met.*, disp. II, q. 3, a. 2, *de praemotione*, Deus non solum *praemovet* causas secundas, sed per concursum simultaneum probe explicatum *producit* eorum effectus *ut ens est*. Dum *motio divina* cessat cessante causalitate agentis creati, *concursus divinus* conservat effectum productum quamdiu manet. Sic *esse absolute* in omnibus rebus est immediate a divino concursu. Deus igitur, producendo et conservando *esse* v. g. bovis generati, post cessationem actionis bovis generantis, tangit hunc effectum, non solum immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi.

Attamen creatio non admiscetur in operibus naturae, nam bos generatus producitur, non ex nihilo, sed ex praesupposito subjecto.

Atqui Deus est agens virtuosissimum.

Ergo Deus potest ad distans producere ens rerum.

Resp.: Distinguo majorem : ad distans *sine medio*, nego; *per medium*, subdistinguo : producendo ens ut tale, concedo ; ens in quantum ens, nego.

4° Videtur quod Deus possit res creare et conservare per instrumentum, id est non immediate. Etenim Deus quotidie animas parvulorum creat, quando genitores, ut instrumenta, dant materiae ultimam dispositionem ad formam humanam.

Respondetur. Genitores non sunt proprie instrumenta creationis animae, quia anima spiritualis *non educitur e potentia materiae*. Sed materia debite disponitur ut possit informari ab anima ex nihilo creata. — E contrario datur instrumentum (scil. sacramentum) ad productionem gratiae, quae educitur ex potentia obedientiali animae, a qua dependet ut accidens ejus.

5° Attamen actio creaturae potest attingere *ens ut sic* saltem instrumentaliter. Etenim libertas mea est causa propria electionis meae, ut mea est, et causa instrumentalis ejusdem electionis *ut ens est*. Tunc ens in quantum ens non immediate producitur a Deo.

Respondetur. In hoc casu non est *creatio ex nihilo*, sed sub *motione divina* voluntas nostra elicit suum actum. Attamen *ens in quantum ens* electionis nostrae dependet per se primo a Deo ut ejus effectus proprius et Deus producit illum immediate non solum immediatione virtutis sed suppositi. Dici potest quod voluntas est improprie instrumentum per respectum ad ens in quantum ens electionis nostrae. Attamen Deus, qui conservat immediate animam nostram in esse, est intime praesens in ea et in operationibus ejus. Cf. Cajetanum in Iam q. 45, a. 5, n° V usque ad XI.

6° Quomodo tunc in operibus naturae non admisceatur creatio, si Deus est causa propria v. g. bovis generati in quantum est ens?

Respondetur. Quamvis ens in quantum ens bovis generati dependeat per se primo a Deo ut ejus effectus proprius, tamen non producitur per modum creationis scilicet ex nullo praesupposito subjecto ; unde *tunc* non producitur totum ens bovis, quia praeexistebat materia a Deo immediate conservata. Cf. Cajetanum, *loc. cit.*, n° X.

Objectiones Scoti et Scotistarum.

Doctrina sancti Thomae impugnata est a Scoto[1] et a scotistis. Negant quod operatio Dei virtualiter transiens sit ratio formalis per quam Deus existit in rebus, sicut quantitas materialis est ratio formalis per quam corpus est in loco.

Scotus impugnat majorem sancti Thomae, scil. « *agens oportet conjungi ei in quod immediate agit* », tenet hanc propositionem esse veram *solum de agentibus corporeis et limitatis*, quae debent conjungi contactu quantitativo antequam agant in subjectum conjunctum.

1. In I *Sent.*, d. 37, qu. unica.

Respondetur. Haec major sancti Thomae vera est de omni agente ut agens est, et non solum de agente corporeo, quod prius est in loco antequam agat. Etenim etiamsi agens sit spiritus purus et pariter etiamsi effectus sit mere spiritualis, ut angelus conservatus a Deo, agens debet conjungi effectui saltem contactu virtutis, 1° quia perfectivum et perfectibile immediate actuatum a perfectivo debent esse simul ; nam effectus petit immediate conjungi virtuti activae a qua dynamice (non semper spatialiter) egreditur ; res aliter non est conceptibilis. 2° Alioquin non esset ratio cur haec virtus causativa produceret illum effectum potiusquam alium. Virtus autem divina non est diffusa extra Deum, sed est ipsa Deitas, est actio formaliter immanens, quae dicitur virtualiter transiens, prout producit effectum ad extra.

Instantia fieri potest dicendo · hoc esse quid mere philosophicum, et nullo modo per revelationem manifestatum, nequidem virtualiter.

Respondetur. Hoc saltem innuitur in his verbis sancti Pauli (*Act. Apost.* XVII, 27) « Non longe est Deus ab unoquoque nostrum ; in ipso enim vivimus, movemur et sumus », ubi Apostolus ex operatione Dei in nobis manifestat praesentiam Dei, etiam in his qui eum non cognoscunt. Agitur enim de praesentia generali seu immensitatis et non de praesentia speciali Dei in justis, in quibus est ut quasi experimentaliter cognoscibilis et dilectus ut *infra* dicetur Ia, q. 43, a. 3.

Insuper sanctus Augustinus dicit, l. IV *de Genesi ad Litt.*, cap. 12, n° 23 : « Cum aliud sumus quam ipse Deus, non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur. »

2° *Objiciunt* scotistae. Non repugnat Deum operari in rebus per virtutem a se diffusam, et uti creaturis ut instrumentis. Ergo.

Respondetur. Distinguo antecedens : non repugnat Deum operari per virtutem a se diffusam et creatam, ad producendum *ens ut tale*, v. g. ut luminosum, concedo ; *ens ut sic* seu esse absolute, nego. Non potest enim dari instrumentum in creatione, quae est ex nullo praesupposito subjecto.

3a *Objectio* : sicut operari sequitur esse, ita operari in loco sequitur esse in loco, et non e converso. Ergo.

Respondetur. Distinguo antecedens operari in loco sequitur esse in loco, pro agente corporeo, quod est per se in loco, ratione quantitatis suae, concedo ; pro agente spirituali, nego ; quia hoc agens spirituale non est in loco nisi prout operatur in loco ; et tamen in ordine essendi, non locandi, ejus operari sequitur esse.

4a *Objectio* : attamen operatio Dei non videtur esse ratio ejus praesentiae. Etenim : id quod non est distans est praesens. Atqui, si Deus per impossibile non ageret in aliqua re, tamen ab ea non esset distans, quia Deus non est per se in loco. Ergo esset praesens.

Respondetur. Distinguo majorem · id quod non est localiter distans

est praesens, semper positive praesens, nego ; negative seu non distans, concedo. Pariter distinguitur conclusio : Deus esset negative praesens, scilicet non localiter distans, concedo ; positive praesens, nego.

5ª *Objectio :* sed attributum necessarium Dei non potest dependere ab actione ejus libera. Atqui ubiquitas est in eo attributum necessarium. Ergo.

Respondetur. Distinguo minorem : ubiquitas impropria, scilicet immensitas, concedo ; ubiquitas propria, nego. Immensitas enim est solum aptitudo ad existendum in omnibus rebus et locis ; ubiquitas autem est actualis existentia in omnibus rebus.

Ultima objectio : sicut Deus per aeternitatem immediate omni tempore coexistit, ita per immensitatem immediate in omni loco est praesens.

Respondetur. Disparitas est quod aeternitas est *actualis* et tota simul duratio Dei immutabilis, dum immensitas *non est actualis* existentia in rebus, sed aptitudo tantum ad existendum in illis. Ratio est quia Deus *per se* est omnino et actualiter immutabilis et habet vitam suam interminabilem totam simul absque successione, et ita esset si non essent creaturae. E contrario Deus non est *per se* in loco, quia est spiritus purus. Et ante creationem nullibi erat, supra ordinem spatialem[1].

Haec ultima responsio ostendit quod doctrina sancti Thomae de hac re connectitur cum ista : Deus est omnino incorporeus, spiritus purus. Illi e contrario qui volunt explicare praesentiam Dei in omnibus rebus absque libera actione divina in rebus, velint nolint, ponunt in Deo quamdam *extensionem virtualem* ante actionem ejus ; sic non satis distinguunt immensitatem ab ubiquitate. Ita Suarez, qui quodammodo in hac thesi, sicut in pluribus, sequitur vias Scoti, et tenet quod Deus existit in actu *in spatiis imaginariis*, extra limites universi.

Ad hoc respondent Thomistae : Deus est *virtute* praesens in spatiis imaginariis, prout potest in eis aliquod corpus creare ; non vero est *actu positive* praesens in eis ; quia haec spatia imaginaria non sunt quid reale actuale, sed solum possibilitas ponendi corpus.

Sed hoc pertinet potius ad sequentem articulum.

ART. II. — Utrum Deus sit ubique.

St. qu. Quaeritur utrum Deus sit non solum in omnibus rebus, sed etiam in omnibus locis, ut loca sunt. Liquor est in vase formaliter ut locus est, dum pictura est in vase picto ut res est, non formaliter ut locus est. An Deus dici possit esse in loco, et in omnibus locis.

Videtur quod non, quia incorporalia non sunt in loco. Insuper, si Deus posset esse in loco, non posset esse ubique, quia est indivisibilis,

1. Sanctus Augustinus dicit in Psalm. 122 : « Antequam faceret Deus caelum et terram, ubi habitabat ? In se habitabat, apud se habitabat. » Praeter ipsum nihil erat, ergo non in alio erat.

inextensus ; et quia si esset in loco, esset *totus* ibi, et igitur non ubique.

Responsio est : *Deus non simpliciter sed secundum quid est in omnibus locis, ut loca sunt formaliter.*

Ratio est quia Deus est in loco, non ut corpus replens locum et excludens aliud corpus, sed quia *dat esse omnibus locatis*, et etiam dat esse ipsi loco reali, seu superficiei corporis ambientis. Proinde Deus non excludit quod alia sint ibi, sed facit locata ibi esse.

Ad 1m. Incorporalia sunt in loco per contactum virtutis.

Ad 2m. Deus est indivisibilis non ut punctus, qui est terminus continui sed *extra totum genus continui*. Sic potest esse ubique, per oppositum ad punctum. Ut sit ubique sufficit quod virtus divina conservet omnia corpora.

Ad 3m. Deus, ut conservans res in esse, est totus in omnibus et totus in singulis, aliquomodo sicut anima est tota in toto corpore et tota (totalitate essentiae) in qualibet parte. Imo albedo est tota, totalitate essentiae, in qualibet parte parietis, non vero tota totalitate extensionis.

Cartesius qui citatur et non immerito ut spiritualista exaggeratus prout negat animam esse formam corporis, non bene intellexit indivisibilitatem animae, eam quasi materialiter concipit ad modum *puncti*, dicit enim quod anima non potest corpus tangere nisi in uno puncto (la glande pinéale). Item Leibnitzius vocat monades puncta metaphysica. Non intellexerunt quod forma substantialis est indivisibilis, non ut punctus, sed prout est *extra totum genus continui*, ut ait sanctus Thomas ad 2m ; et sic potest esse tota in qualibet parte. A fortiori Deus, non ut forma, sed ut agens conservans res in esse.

ART. III. — Utrum Deus sit ubique per essentiam, praesentiam et potentiam.

St. qu. Hic articulus est ad explicanda verba classica sancti Gregorii citata in arg. sed contra : « Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia ; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam. » Super *Cant. Cantic.*, V, 17.

In corpore articuli sanctus Thomas distinguit *praesentiam generalem* Dei per modum agentis in omnibus rebus, a *praesentia speciali* in justis, prout est in eis ut objectum quasi experimentaliter cognitum in cognoscente[1] et amatum in amante, a fortiori in beatis, prout est in eis ut clare visus. Cf. Iª, q. 43, a. 3, 5, 6.

Praesentia autem generalis, seu per modum agentis, tripliciter denominatur : 1º *per potentiam*, in quantum omnia ejus potestati subduntur, sicut Regi totius universi ; 2º *per praesentiam*, in quantum omnia nuda

1. Ita est per fidem dono sapientiae illustratam, sic Deus est quasi experimentaliter cognoscibilis et quandoque actu cognitus.

sunt et aperta oculis ejus, prout divina providentia immediate ad omnia etiam infima se extendit (Iª, q. 22, a. 3) ; 3° *per essentiam*, in quantum essentia divina, quae non realiter distinguitur ab ejus omnipotentia et ab actione conservativa, adest omnibus ut causa essendi, ut ostensum est art. 1.

Manichaei erraverunt negando universalem praesentiam per potentiam, prout Deus non haberet potestatem in corporalia. Alii negaverunt Providentiam divinam se extendere immediate ad omnia particularia. Ita Plato et Aristoteles. Si Aristoteles admiserit quamdam providentiam generalem, ut postea Averroistae, non admisit extensionem ejus ad singularia.

Item quia non pervenit ad notionem explicitam creationis, non potuit pervenire ad conceptionem existentiae Dei in omnibus rebus ; et in hoc magnus apparet progressus ab Aristotele ad sanctum Thomam sub luce revelationis, quae vere est quasi stella rectrix pro philosopho christiano, et insuper est lumen proprium theologiae cujus objectum formale quo est revelatio virtualis.

In corpore articuli sanctus Thomas notat quod fuerunt quidam philosophi qui, licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata ; sed quod Deus immediate creavit primas creaturas, et illae creaverunt alias. Ita quidam neoplatonici. Si ita esset, Deus non esset praesens *per essentiam* in rebus inferioribus, quia non immediate eas creasset et non immediate eas conservaret.

E contrario certum est secundum revelationem quod « Deus *liberrimo consilio suo*, simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore compositam » Conc. Lateran. IV (Denz. 428 et 1784).

Certum est quod nonnisi per creationem ex nihilo produci possunt angeli, anima et materia, (quia non possunt educi ex praesupposito subjecto), et quod pariter non nisi a Deo conservari possunt et immediate.

In hoc est immensa differentia inter fidem catholicam et doctrinam Aristotelis, quae nihil dicit de libertate Dei, nec de liberrima creatione omnium rerum.

Aristoteles optime scripsit elementa metaphysicae, sicut Euclides elementa geometriae, non vero pertingit ad metaphysicae culmina, nisi modo valde imperfecto, dum loquutus est in XII *Met. de Actu Puro*, qui est « intellectio intellectionis intellectio », seu ipsa Intellectio subsistens.

Notanda est responsio *ad 4um* : « Nulla alia perfectio superaddita substantiae facit Deum esse in aliquo sub objectum cognitum et amatum nisi gratia ; ideo sola gratia facit singularem modum essendi in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem (hypostaticam). »

Hoc explicatur *infra*, q. 43, a. 3 ; ubi apparet quod cognitio philosophica Dei, quae haberi potest sine gratia, non sufficit ad praesentiam

specialem ; quia sic Deus cognoscitur solum modo abstracto, ut quid distans, non ut quid realiter praesens. E contrario, per gratiam habitualem et fidem vivam dono sapientiae illustratam, Deus est quasi experimentaliter cognoscibilis et quandoque cognitus, ut principium vitae nostrae interioris, movens ad intimos actus amoris filialis, secundum illud *ad Rom.* VIII, 16 : « Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei », ut explicat sanctus Thomas in Commentario in hanc Epistolam : hoc testimonium reddit per amorem filialem quem in nobis suscitat, sicut dum discipuli euntes ad castellum Emmaüs dixerunt : « Nonne cor nostrum ardens erat in nobis, dum loquebatur in via. »

Nec potest objici ex hoc contra art. primum hujusce quaestionis quod Deus potest esse praesens in omnibus rebus aliter quam per actionem conservativam ; quia praesentia specialis praesupponit praesentiam communem, id est Deus dat esse justo, imo causat et conservat effective in eo caritatem, ita conservat humanitatem Christi, cui Verbum hypostatice unitur.

Art. IV. — Utrum esse ubique sit proprium Dei.

St. qu. Hic articulus est ad melius determinandum modum ubiquitatis divinae, et ad eum distinguendum a modo quo ubique sunt ens universale, materia prima, totum universum, anima humana quae videt etiam remotas stellas, et ut ait Augustinus : « Anima ubi videt, ibi sentit, et ubi sentit, ibi vivit, et ubi vivit, ibi est ». *Epist. 3 ad Volusianum.*

Responsio est : *esse ubique primo et per se convenit Deo et est proprium ejus.*

1° Probatur auctoritate sancti Ambrosii, *de Spiritu Sancto*, l. I, c. 7 : « Quis audeat creaturam dicere Spiritum Sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est ? quod utique Divinitatis est proprium. »

2° Probatur ratione sic :

Id est ubique per se primo, quod est ubique *non per accidens* sed necessario, ac *immediate* secundum se *totum*, non secundum diversas partes ejus.

Atqui solus Deus, post creationem, necessario et immediate secundum se totum est in omnibus rebus et locis, quia conservat omnia in esse.

Ergo soli Deo convenit primo et per se esse ubique.

Ad explicationem majoris : per oppositum *per accidens* granum arenae esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus existeret ; sed Deus post creationem est necessario ubique qualibet suppositione facta rerum et locorum, etiamsi ponerentur infinita loca. Cf. ad 5m.

Insuper per oppositum universus orbis est ubique, non primo seu immediate, scilicet secundum se totum, sed secundum diversas ejus partes, cf. ad 3m.

Ad 1m. Ens universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non

secundum idem esse. Hic est realismus moderatus, e contrario realismus immoderatus confundit ens universale cum ente divino, prout tenet quod universale (in praedicando) existit formaliter et non solum fundamentaliter a parte rei seu extra animam. Si ita esset, pantheismus esset verus, et ens universale esset ubique secundum idem esse ; Deus non solum conservaret immediate esse omnium rerum, sed esset ipsum esse omnium rerum.

Materia prima est ubique, sed non secundum idem esse, quia accipit esse a forma, et sub diversis dimensionibus quantitatis universi non est eadem forma, consequenter nec eadem materia secundum esse. Attamen materia prima est una negative, prout non sunt duae materiae primae.

Ad 6m. Quomodo intelligendum est verbum sancti Augustini : « Anima ubi videt et sentit, ibi vivit et est ». Respondetur . sic intelligendum est : anima, videns caelum, attingit caelum ut objectum, sed subjective non vivit nisi in seipsa, quia vivere est actus immanens. Unde non sequitur quod anima sit ubique. *Visio est immanens*, sed *objectum visum non est immanens*, quidquid dicant idealistae ; imo non potest dari vera visio (ab hallucinatione distincta) sine re visa, seu vera sensatio sine reali sensato, vera sensatio resistentiae sine re resistenti, cf. Ia, q. 51, a. 2 : « Visio corporea (ut distinguitur ab apparitione imaginaria) est ea qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest : tali autem visione non videtur nisi corpus. » Proinde anima, quamvis non sit ubique, potest etiam corpora remota videre ; ad ea nempe habet relationem transcendentalem quae est in ipso actu visionis.

Sic terminatur quaestio de existentia Dei in rebus, in qua attente distinguenda est immensitas ab ubiquitate, scilicet aptitudo ad esse in omnibus rebus ab existentia actuali in eis. Ante creationem Deus erat immensus, sed non erat ubique, quia non erant res et loca in quibus erat Deus, sed erat apud se, in seipso, ut dicitur : « In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. »

Qu. IX. — De immutabilitate Dei.

Hucusque ex hoc quod Deus est ipsum Esse subsistens deducimus quod est omnino simplex, absolute perfectus et bonus, infinitus et immensus, ubique praesens tanquam conservans omnia in esse. Nunc autem pariter ex hoc quod Deus est ipsum Esse subsistens deducitur quod est omnino immutabilis, immutabilitate non inertiae sed summae perfectionis, quae soli Deo convenit.

Ut videbimus haec immutabilitas, quamvis negative exprimatur (prout nos cognoscimus prius ea quae sunt mutabilia), tamen est in se quid omnino positivum, quod positive exprimi potest verbo *stabilitatis*, dum mutabilitas rerum mundi est eorum instabilitas.

Philosophia evolutionistica, quantum possibile est, eliminat verbum stabilitatis, nam pro ea omnis immutabilitas est imperfecta, ut immobilitas rei inertis, sine vita. E contrario suprema vita est omnino immutabilis seu summomodo stabilis. In hac quaestione perficitur refutatio pantheismi, prout Ipsum esse subsistens, ut est omnino identicum et stabile, realiter et essentialiter distinguitur a mundo mutabili et ab anima quae semper perfici potest, cognoscendo et amando. Quaeritur nunc utrum Deus sit omnino immutabilis, et utrum solus Deus sit omnino immutabilis.

Art. I. — Utrum Deus sit omnino immutabilis.

St. qu. Difficultas est quia sanctus Augustinus dicit : « Spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum. » *De Genes. ad litt.*, l. VIII, c. 20 ; item sapientia dicitur mobilior omnibus mobilibus (*Sap.* VII, 24). Et in *Ep. Jac.* IV, 8 legitur : « Appropinquate Deo et appropinquabit vobis. » In his omnibus locutionibus oportet notare quid metaphorice et non proprie dicitur ; inter diversa opera theologiae speculativae, hoc est magni momenti, scil. analysis conceptualis notionum, quae sunt in ipsa revelatione, antequam agatur de deductione conclusionis theologicae. Hoc bene apparet in praesenti articulo in quo responsio non est conclusio theologica sed propositio fidei explicata.

Responsio est : *Deus est omnino immutabilis*. Hoc firmissime dicendum est contra evolutionismum absolutum et pantheisticum.

1° Hoc exprimitur in Sacra Scriptura, v. g. apud *Malach.*, III, 6 : « Ego

sum Deus et non mutor. » — *Num.* XXIII, 19 : « Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. » — *Ps.* CI, 27 : « Caeli peribunt, tu autem permanes et omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur : tu autem idem ipse es et anni tui non deficient. » — *Sapientia* VII, 27 : « Candor est lucis aeternae... Et cum sit una, omnia potest et in se permanens omnia innovat et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit. » — *Ep. Jacob.* I, 17 : « Omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. » — *Rom.*, I, 23 : « Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis. » — Item *Eccli.* XLII, 16, *Ps.* XXXII, 11, *Prov.*, XIX, 21.

Item Concilia pluries affirmaverunt immutabilitatem Dei, C. Nicaenum (Denz., 54) anathematisat eos qui dicunt Filium Dei est « mutabilem ». — IV Conc. Lateran. (Denz. 428) ait : « Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est Deus aeternus, immensus et *incommutabilis.* » Item Conc. Vatic. (Denz. 1782) : « Cum Deus sit simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus. »

Ratione probatur tripliciter quod Deus est omnino immutabilis, 1° prout est actus purus, 2° prout est omnino simplex, 3° prout non est perfectibilis.

1° In omni mutabili oportet esse potentiam, quae determinationem accipit. Atqui Deus est actus purus, sine admixtione potentiae, quia est primum ens (4ª via) et actus est simpliciter prior potentia. Ergo Deus est omnino immobilis.

Hoc affirmaverat Aristoteles in XII *Metaph.*, c. 7 et 9.

Manifestum est enim quod potentia dicitur ad actum et praesupponit actum ordine dignitatis et naturae. Si igitur in Deo esset potentia, jam Deus non esset primum ens, et in eo esset quid imperfectum, esset in eo quaedam pars, quae non esset Deus ipse. Sic non esset amplius ipsum Esse subsistens. Si autem non esset ipsum Esse subsistens, existentia in eo esset praedicatum contingens ; sic Deus esset ens per participationem, ut supremus angelus in quo est potentia admixta, scil. essentia sub esse, et facultas operativa sub operari. — Est recapitulatione praedictorum, sine repetitione, ad modum contemplationis circularis (IIª IIªe, q. 180, a. 6), quae rursus considerat centrum circuli ad novum radium protrahendum.

2° Probatur ex hoc quod Deus est *omnino simplex.* Etenim : omne quod est mutabile est aliqualiter compositum, nam quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit, aut saltem transire potest. Id est : aliter et aliter se habet. Aliis verbis omnis mutatio supponit subjectum quod possit aliter et aliter se habere. Sic in omne eo quod movetur est quaedam compositio, quae non potest esse in Deo.

3° Probatur ex hoc quod *Deus perfici nequit.* Etenim : omne quod movetur aliquid acquirit. Deus autem, cum sit ipsa plenitudo essendi, non

potest aliquid acquirere ; nec etiam aliquid amittere, quia est Ens necessarium, ipsum Esse subsistens.

Hoc dicendum est contra evolutionismum absolutum sive proponatur sub forma idealistica ut ab Hegelio, sive sub forma empirica, ut ab Henrico Bergson. Unde ens universale, quod est, juxta Hegel, principium omnium, non potest esse verus Deus, quia si esset Deus, esset ipsum Esse subsistens omnino immutabile seu stabile, in quo nulla potest esse evolutio. Evolutionismus absolutus debet dicere : principium omnium rerum est ipsa « evolutio creatrix suipsius » ; tunc admittit aliquod *fieri universale* quod est *ratio sui ;* et sic negatur valor realis seu ontologicus principii identitatis seu contradictionis (ens et non ens identificantur in hoc fieri, quod est ratio sui) et pariter negatur valor realis principii causalitatis efficientis et finalitatis, quia evolutio ad aliquid perfectius semper tenderet absque causa efficienti et absque dirigente ad finem ; sic semper *plus* produceretur a minori, *perfectius* ab imperfectiori ; nam plus est in eo quod *est*, quam in eo quod *fit* et nondum est ; plus est in homine adulto et formato quam in embryone et in parvulo.

Corollarium. Unde non confundenda est *immobilitas inertiae* quae est infra motum et activitatem nostram, cum *immobilitate perfectionis*, quae est *summa stabilitas* ipsius Esse subsistentis ac ipsius Intelligere subsistentis, ipsius Amoris subsistentis.

Hae duae immutabilitates distinguuntur ab invicem sicut infinitas materiae quae semper determinari ac perfici potest et infinitas perfectionis, ut *supra* dictum est q. 7, a. 1.

Ita pariter distinguuntur summa contemplatio permanens a divagationibus erroris semper mutabilis, et summus amor supremi boni ab agitatione hominum. Cf. *infra*, q. 18, a. 3. Utrum vita Deo conveniat, ubi est sermo de ejus vita omnino immobili, perfectissime stabili, quae est absque varietate et successione et mensuratur aeternitate ut dicitur q. 10, a. 2.

Ad 1um. Augustinus dicit « Deus *se movet* non per tempus, nec per locum » ad dicendum : Deus *operatur* supra tempus, scilicet intelligendo, volendo, amando. Est expressio impropria, quae desumitur ex hoc quod in nobis intellectio non est sine motu, seu transitu de ignorantia ad scientiam. Unde attente consideranda est in analogia, ratio analogica, quae Deo formaliter analogice tribuitur (vita, intellectio, amor) et modus creatus imperfectus (motus), qui non potest proprie tribui Deo, sed solum metaphorice.

Ad 2um. In *l. Sapientiae* VII, 24, Sapientia dicitur mobilis similitudinarie seu metaphorice, non formaliter sed causaliter, prout diffundit suam similitudinem usque ad ultima rerum. Id est : mobilis est, non in seipsa, sed prout producit omnes mutationes rerum ; sicut dicitur in liturgia : « Rerum Deus tenax vigor, immotus in te permanens, lucis diurnae tempora successibus determinans. » Sic etiam metaphorice et causaliter Deus dicitur *iratus*, prout infligit poenam peccatoribus, ad modum hominis irati.

Ad 3um Item metaphorice dicitur quod Deus appropinquat nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ejus.

ART. II. — Utrum esse immutabile sit Dei proprium.

St. qu. Hic articulus est ad distinguendam immutabilitatem absolutam Dei ab immutabilitate angeli et animae humanae, quorum substantia est incorruptibilis et etiam ab immutabilitate beatorum qui habent vitam aeternam.

Conclusio est : *solus Deus est omnino immutabilis.*

Ita sanctus Augustinus, *de Natura boni*, c. 1 : « Solus Deus immutabilis est ; quae autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt. »

Probatur ratione sic, distinguendo creaturas incorruptibiles et creaturas corruptibiles.

1° *Omnes res creatae, etiam incorruptibiles, sunt quoad esse substantiale mutabiles per potentiam extrinsecam*, quae in Deo est. Etenim Deus liberrime per suam potentiam omnes creaturas produxit, easque libere conservat in esse ; potest igitur de potentia absoluta eas omnes annihilare, quamvis hoc non faciat de potentia ordinata (sive ordinaria, sive extraordinaria). Cf. Iª q. 104, a. 3 et 4.

2° *Omnes res creatae corruptibiles sunt mutabiles quoad esse substantiale per potentiam intrinsecam*, quae in ipsis est ; quia in eis est materia quae potest amittere praesentem formam substantialem et aliam suscipere[1].

3° *Omnes creaturae secundum esse accidentale sunt mutabiles per potentiam intrinsecam ;* etenim in ipsis angelis est mutabilitas secundum electionem bonam vel malam ; omnes ut boni creati sunt in gratia, et quidam libere beatitudinem meruerunt, alii peccaverunt. Imo beati possunt novas illuminationes accidentales accipere et gloriam accidentalem. Denique in angelis est mutabilitas secundum contactum virtutis prout possunt agere hic et ibi, et non semper agunt in eodem loco.

E contra Deus est omnino immutabilis quoad esse substantiale, quod est omnino necessarium et non contingens ; nec est accidens in Deo ; insuper per contactum virtutis omnia quae sunt semper conservat in esse. Unde mutabilitas non potest esse nisi extra Deum, v. g. dum beati incipiunt eum videre. Est difficultas postea examinanda Iª, q. 19, a. 3, *de actu libero Dei*[2].

Cf. *infra* de incorruptibilitate angelorum, Iª, q. 50, a. 5 ; de incorruptibilitate animae, Iª, q. 75, a. 6.

---

1. Sanctus Thomas cum antiquis physicis putavit quod corpora caelestia sunt incorruptibilia, quia non apparent in eis signa corruptibilitatis. Hoc explicabatur prout forma aetherea (quintessentia) perfecte complebat capacitatem materiae.
Nunc autem analysis spectralis ostendit quod in astris sunt eaedem combinationes chimicae ac in corporibus terrestribus, et igitur quod corpora caelestia sunt corruptibilia.

2. Dicemus : actus liber in Deo non est accidens, non est actuatio libertatis divinae quae prius fuisset simplex potentia. In Deo est unicus actus amoris quo necessario diligitur bonitas Dei, et non necessario bonitas creabilis et creata. Sic possibilitas actus liberi in Deo, non ponit mutabilitatem in Deo. Insuper hic actus est ab aeterno et irrevocabilis.

Notandum est quod annihilatio omnium rerum creatarum possibilis est de potentia Dei absoluta, non vero de potentia Dei ordinata (sive ordinaria, sive extraordinaria) quia non est, ex parte finis, motivum annihilandi angelos, beatos, humanitatem Christi. Remanet tamen quod omnis res creata est annihilabilis per *potentiam extrinsecam.*

Cajetanus notat circa hoc quod *non potest dari in rerum natura potentia quae sit* **primario** *ad non esse*, quia per se potentia dicitur *ad actum*, non vero ad non actum. *Potentia realis* secundum totam suam naturam *ordinatur ad actum*, quamvis per se non possit se reducere ad actum et propterea dicatur potentia ad esse tale et ad non esse tale, sicut potentia activa secundum se potest agere et non agere ; id est : *potentia realiter ordinatur ad actum*, non realiter ordinatur ad non actum, et est potentia logica ad non actum.

Unde non potest dari in natura rerum *potentia realis ad non esse* nisi *secundario*, prout in re aliqua est potentia *ad aliud esse* incompossibile huic esse quod nunc habet. Sic in compositis ex materia et forma est potentia realis ad aliud esse, prout materia potest recipere aliam formam, quae dare potest aliud esse.

Unde ut sit in aliqua re *potentia realis* et non solum *logica* ad non esse, oportet quod in ea sit materia quae potest recipere aliam formam.

Ideo essentia angeli et animae est potentia realis ad esse, et potentia solum logica ad non esse, cui respondet realis potentia Dei qui annihilare potest omnes creaturas quas libere conservat. Sicut enim potentia creandi non supponit nisi potentiam logicam seu possibilitatem rei creabilis, ita potentia annihilandi non supponit nisi possibilitatem annihilationis. In incorruptibilibus non est igitur *potentia realis* ad non esse.

Corollarium. Ergo *instabilitas in aliquo ente venit solum ex possibilitate desiderandi aliquid aliud positivum quod non habetur ;* nam non desideratur nihilum. Unde instabilitas provenit ab imperfectione ejus quod habetur, prout non replet totam capacitatem desiderii.

Ideoque *quo magis elevamur ad Deum, eo magis instabilitati substituitur stabilitas.* Haec est immutabilitas sanctitatis perfectae in caelo (cf. IIª IIªᵉ, q. 81, a. 8). Sanctus in caelo immutabiliter adhaeret Deo, ita ut peccatum non sit amplius possibile (Iª IIªᵉ, q. 5, a. 4). Haec est immutabilitas superior participata.

Per oppositum habetur *immutabilitas inferior* quae provenit, non ex illimitatione, sed ex limitatione capacitatis seu desiderii, ut in his qui secundum vividam expressionem sancti Pauli jam sunt *saturati*, et nihil altius desiderant. Dicit enim I *Cor.* IV, 8 : « Jam saturati estis, jam divites facti estis. » Haec est inferior immutabilitas quasi inertiae egoïsmi, fanatismi, sectarismi, prout non satis desideratur altior veritas et bonitas.

Inter hanc immutabilitatem inferiorem eorum qui jam saturati sunt et immutabilitatem superiorem beatorum est laudabilis mutabilitas sancti viatoris, qui ut Daniel est « vir desideriorum » et semper aliquid altius desiderat. Haec laudabilis mutabilitas tendens ad immutabilitatem superiorem totaliter differt ab instabilitate « dillettantis » qui nullam veritatem

immutabilem tenet, nec ad Deum tendit, sed in perpetuo fluxu remanet

Ad 2m. In angelis bonis est participata immutabilitas voluntatis in bono.

Sic terminatur quaestio de immutabilitate Dei cum mutabilitate cujuslibet creaturae comparata. In hac quaestione doctrina ab Augustino proposita perfectionem accepit per claram distinctionem inter mutabilitatem quae est per potentiam intrinsecam et mutabilitatem quae est per potentiam extrinsecam ; in hoc est mirabilis applicatio aristotelicae distinctionis intra potentiam realem et actum.

Qu. X. — De Dei aeternitate.

Agitur nunc de aeternitate, quia, ut statim apparebit, aeternitas immutabilitatem consequitur, ut duratio entis omnino immobilis. In hac quaestione sanctus Thomas duo considerat : 1° *aeternitatem secundum se*, in tribus primis articulis : quid sit aeternitas, utrum Deus sit aeternus, utrum esse aeternum sit proprium Dei ; 2° considerat *aeternitatem comparative ad durationes creatas* in aliis articulis, id est per respectum ad tempus continuum nostrum, ad tempus discretum angelorum quod mensurat eorum successivas cogitationes, et ad aevum, seu ad durationem ipsius substantiae angelorum et animae separatae, quae ut substantia non mutatur, sed incoepit.

In his ultimis articulis haec comparatio fit ex alto, scil. ex definitione aeternitatis jam habita ; in primis autem articulis jam est similis comparatio, sed quasi ab imo, in via inventionis, ad perveniendum ad aeternitatis definitionem.

Art. I. — Utrum convenienter definiatur aeternitas : « interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio ».

St. qu. Agitur de definitione Boetii, *De Consolatione*, l. III, pros. 2. Notandum est quod haec definitio praeparata est ab his quae dicuntur in Sacra Scriptura de absoluta Dei immobilitate, ut dicemus articulo secundo. Item inter philosophos *Plato*, in *Timaeo*, 37, d, dicit quod tempus est mobilis imago immobilis aeternitatis. Aequivalenter loquitur *Aristoteles*, *Met.*, l. XII, c. VII fin., dum dicit : « Deus est vivens sempiternum optimum. Vita et duratio continua et aeterna existit in Deo. » Item, c. IX, ostendit quod Deus est intellectio subsistens quae seipsam continuo intelligit, supra successionem temporis. Insuper Aristoteles definivit tempus « mensura motus secundum prius et posterius » (IV *Phys.*, c. XI, lectio 20 sancti Thomae) : sic motus solis mensuratur prout una circulatio ejus vocatur dies, et in die distinguuntur diversae horae secundum prius et posterius. Sic jam habetur saltem notio confusa et definitio nominalis aeternitatis.

Plotinus, *Enneades*, IIIa, l. VII, c. 4, eamdem notionem aeternitatis explicat, loquendo non solum de aeternitatis immobilitate, sed de ejus *indivisibilitate*, dum tempus dividitur per annos, dies et horas. Unde,

juxta Plotinum, ille qui vocaret aeternitatem : vita sine limite et tota sibi praesens, cujus nihil evanescit in praeterito, nec aliquid exspectatur in futuro, ille, inquit Plotinus, ad veram ejus definitionem appropinquaret.

Sanctus Augustinus eodem modo loquitur, *de Vera religione*, c. II, nº 97, et loquitur de ipso *nunc* indivisibili et semper permanenti aeternitatis, dum fugit tempus. Sic paulatim fit transitus a definitione nominali et confusa ad definitionem realem et distinctam.

Deinde *Boetius* († 524) eamdem notionem exprimit in praedicta definitione, quae est classica : « interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio ».

Sanctus Thomas nunc ostendit hanc definitionem esse bonam, secundum leges inquisitionis definitionis, secundum quas methodice fit transitus a notione confusa ad distinctam (cf. *Post. Analyt.*, l. II).

Antea vero sanctus Thomas initio articuli ponit difficultates, quarum principales sunt istae : *totum* dicitur quod habet partes. Hoc autem non convenit aeternitati, cum sit simplex. Item si dicitur *tota*, superfluum est addere *perfecta*; nec *possessio* videtur ad durationem pertinere.

Responsio tamen est : *conveniens est haec definitio, prout bene exprimit aeternitatem esse durationem interminabilem* et *sine successione*, sic dicitur « *tota simul existens* ».

Hoc non proprie demonstratur in corpore articuli, quia ut ostenditur, in *Post. Analyt.* l. II, definitio non proprie demonstratur, sed proprietas rei ex ejus definitione. Definitio inquiritur (per quamdam venationem, ait Aristoteles, *ibid.*) dividendo genus vel quasi genus (in casu, notionem durationis) et comparando rem definiendam cum similibus et dissimilibus (in casu, comparando aeternitatem in confuso cognitam, secundum definitionem nominalem, cum tempore).

Attamen in corpore articuli est quaedam demonstratio, prout aeternitas deducitur ex absoluta Dei immobilitate, ut clarius apparebit articulo 2º.

Processus articuli secundum viam inventionis ad hoc reducitur :

In cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus.

Tempus autem est numerus ipsius motus secundum *prius* et *posterius* in *successione*. Per oppositum in duratione ejus *quod caret motu*, est **absoluta uniformitas**, sine successione. Insuper id quod est omnino immutabile est **interminabile**, sine initio et fine, dum ea quae tempore mensurantur initium et finem habent.

Sic igitur sunt duo characteres aeternitatis : *uniformitas* sine successione, sic recte dicitur : « tota simul existens », et *interminabilitas*, sic recte dicitur : « interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. »

Notandum est quod primus character est principalis, et sic etiam si motus caelorum et tempus esset ab aeterno, ut putavit Aristoteles, id est sine initio et sine fine, adhuc tamen tempus distingueretur ab aeternitate, in tempore enim semper esset successio saeculorum et annorum, etiamsi non fuisset prima dies nec ultima. Proinde aeternitas principaliter differt a tempore prout est *sine successione*, seu prout est « tota simul existens ».

Per oppositum vita nostra non est tota simul, sed in ea distinguuntur

infantia, adolescentia, aetas adulta, maturitas, senectus ; item distinguitur in ea tempus laboris, orationis, dormitionis, etc. est magna varietas et instabilitas in hac successione. Proinde *nunc temporis* est *nunc fluens* inter praeteritum et futurum, ita ut praeteritum et futurum non existant in re, sed in apprehensione mentis, dum *nunc aeternitatis* est *stans*, omnino permanens et immobile, ut jam aequivalenter quamvis minus distincte dixerant Plato, Aristoteles, Plotinus.

Sic legitima est definitio Boetii, secundum leges venationis definitionis quae exponuntur in *Post. Anal.* l. II ; methodice fit transitus a notione confusa ad distinctam, per rectam divisionem durationis, et comparationem aeternitatis in confuso jam cognitae cum tempore.

In hac venatione seu inquisitione supponitur vera definitio temporis data ab Aristotele : mensura motus secundum prius et posterius, v. g. mensura motus solis secundum successivas ejus circulationes et secundum partes unius circulationis. Ut apparet ex *Physica Aristotelis*, c. XI, lectio 20 sancti Thomae, haec definitio est legitima explicitatio ejus quod confuse continetur in notione vulgari seu communi temporis, et partium ejus : saeculum, annum, dies, hora. Haec est realistica notio temporis. E contrario Kantius proposuit notionem idealisticam temporis, quod, juxta illum, est subjectiva forma a priori sensibilitatis nostrae, in qua apparent phaenomena successiva.

Kantius vero immerito negavit realitatem temporis, propter pseudo-antinomias quae ex ea sequerentur, quia scilicet juxta ipsum, aequaliter demonstratur quod mundus incoepit et quod mundus non incoepit in tempore. Ut ostendit autem sanctus Thomas, Iª, q. 46, a. 2, « mundus non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest » ; Deus qui liberrime creavit, potuisset ab aeterno creare, ita ut non fuisset prima dies, sicut vestigium pedis esset ab aeterno in arena, si pes esset ab aeterno in ea.

Et etiamsi motus solis et tempus essent ab aeterno, ut notavimus, adhuc perfecte distingueretur tempus ab aeternitate, quae sola est *tota simul*.

Probatio quae est in corpore articuli primi sic potest modo magis deductivo proponi :

Quod est omnino immutabile est totum simul existens et interminabile.

Aeternitas autem tribuitur rei omnino immutabili, sicut tempus rebus mobilibus.

Ergo aeternitas debet esse duratio *tota simul existens* et *interminabilis*.

* * *

Confirmatur ex solutione difficultatum :

Ad 1ᵐ. Quoad nos aeternitas dicitur negative *interminabilis*, quia nos prius cognoscimus ea quae sunt terminata.

Ad 2ᵐ. Dicitur « interminabilis vitae » potius quam « interminabilis entis », quia id quod est vere aeternum non solum est ens, sed vivens, imo

est *ipsum vivere subsistens*. Vivere autem se extendit ad operationem, non autem esse. Unde ex hoc apparet quod tum esse Dei, tum ejus operari mensuratur aeternitate, dum, ut *infra* dicetur, non eodem modo mensuratur immutabilis essentiae angeli et operationes ejus successivae.

Ad 3m. Aeternitas dicitur *tota*, non quia habet partes, sed in quantum nihil ei deest. In hoc apparet imperfectio cognitionis nostrae.

Ad 4m. Metaphorice Sacra Scriptura loquitur de « diebus aeternitatis » *Michaea*, V, 2.

Ad 5m. Non superflue additur *perfecta*, nam *tota simul* excludit praeteritum et futurum, et *perfecta* excludit *nunc fluens*, quod est imperfectum.

Ad 6m. Dicitur denique « perfecta possessio » potius quam duratio, ad designandam indeficientiam aeternitatis, nam id quod possidetur, firmiter et quiete habetur. E contrario puer nondum possidet maturitatem senectutis, nec senex possidet totam vitalitatem adolescentis. Item in vita interiori, incipiens nondum possidet perfectionem viae unitivae.

Pulcherrima igitur est praedicta definitio aeternitatis praesertim haec verba « tota simul existens ». Hoc debet esse objectum, non solum speculationis, sed contemplationis tum acquisitae quae procedit a sacra theologia, tum infusae quae procedit a fide viva donis intellectus et sapientiae illustrata.

Ad complementum hujus manuductionis ad veram aeternitatis notionem, notandum est quod magna ingenia quamdam cognitionem experimentalem habent alicujus vitae, quae secundum analogiam remotam dici potest « *tota simul* ». Est enim quaedam remota participatio hujusce perfectionis in altissima vita artis v. g. musicae ; sic dicitur quod Mozart audiebat *totam simul* melodiam quam componebat, prout audiebat aut praeaudiebat eam in ejus idea genitrici, dum alii auditores postea non audiebant eam nisi successive. Ita magni mathematici uno intuito multa elementa alicujus problematis valde complexi conspiciunt. Pariter magni philosophi et theologi in fine suae vitae cognoscunt scientiam suam quasi *totam simul*, prout eam vident ex alto in ejus principiis ut eorum irradiationem. Item contemplativus, qui contemplatione infusa gaudet, eamque quasi latenter conservat in die, totam diem suam quasi ex alto possidet, nam quando pro eo cessat tempus orationis, non omnino desinit oratio, sed quasi continuatur in tempore studii aut etiam recreationis. Sic paulatim multiplicitas inferior reducitur ad unitatem superiorem, ut constat in vita unitiva sanctorum. Unde sanctus Augustinus in *Ps*. XCI, nos exhortat ut corde uniamur Deo et aeternitati ejus et cum pace exspectemus eventus temporis, qui sunt quasi infra nos, infra apicem mentis cum Deo unitam.

Si autem Mozart audiebat totam simul melodiam successivam quam scribebat, ita possumus excogitare quod Deus totam simul possidet vitam suam et ex alto videt totam simul saeculorum successionem.

Sic aeternitas apparet velut culmen coni, cujus basis figurat tempus. Omnes puncti successivi hujusce basis correspondent unico puncto culminis.

Multae autem difficultates, praesertim in problemate de malo, proveniunt ex hoc quod non ex alto successionem temporum videmus, sed solum

successive ; sic non cognoscimus propter quodnam majus bonum universi et Ecclesiae Deus permittit hoc gravissimum malum hic et nunc eveniens et illud. Si vero haec temporum successio uno intuitu ex alto videretur, tunc malum appareret ut quaedam particularitas quae est conditio altioris boni, ut in pictura habetur luminis et obscuritatis harmonia, praesertim in « claro-obscuro ».

In praedictis exemplis, ut in exemplo desumpto ex *compositione* musicali citato ab H. Bergson, habetur quaedam experimentalis cognitio alicujus vitae quae quamdam similitudinem analogicam aeternitatis continet. Sic perficitur manuductio modo minus abstracto et magis vivo.

Solutio quarumdam difficultatum. Ut refert Cajetanus, Aureolus plures objectiones fecit contra hunc articulum sancti Thomae. Primo dicit quod uniformitas non est character principalis aeternitatis, quia non differt ab immutabilitate.

Respondendum est cum Cajetano, *uniformitas* differt ab immutabilitate ut proprietas ab essentia : immutabilitas est negatio possibilitatis ipsius mutationis ; uniformitas addit immutabilitati notionem unitatis in forma, quae tribui potest etiam motui ; loquimur enim de motu uniformi, cujus velocitas semper eadem est, sic differt a motu variato. Imo loquimur de motu uniformiter accelerato, ut motus lapidis deorsum, vel uniformiter retardato ut ascensio lapidis sursum projecti. Et sicut existit uniformitas in motu seu in successione, ita etiam existit in immobilitate, seu in permanentia. Immutabilitas opponitur motui, dum e contra uniformitas non opponitur motui, quia potest esse in ipso. Consequenter falsum est dicere : uniformitas non distinguitur ab immutabilitate.

Proinde aeternitas recte brevius definitur : uniformitas rei omnino immutabilis.

Instat Aureolus : tempus non est varietas motus, ergo nec aeternitas est uniformitas ipsius immobilis.

Respondetur : distinguo antecedens : tempus non est sola varietas motus, concedo ; non est varietas motus mensurata secundum prius et posterius, nego. Ergo sufficit ad aeternitatem constituendam uniformitas ipsius immobilis, in quo non est prius et posterius. Hoc clarius patebit ex articulo sequenti.

ART. II. — **Utrum Deus sit aeternus.**

St. qu. Hic articulus est ad ostendendum in quo proprio sensu Deus sit aeternus et sit sua aeternitas, et ad explicandum quomodo aeternitas possit dici mensura Dei, quamvis Deus non sit mensuratus, dum motus etiam solis proprie est mensuratus, prout numerantur circulationes ejus.

Responsio *est : Deus non solum est aeternus, sed est sua aeternitas.*

1° *De fide* est quod Deus est aeternus et essentialiter aeternus. Hoc constat ex multis Sacrae Scripturae locis, v. g. *Genes*. XXI, 33 : « Abraham

invocavit ibi nomen Domini Dei aeterni. » *Daniel* VI, 26. « Ipse est enim Deus vivens et aeternus. » In Psalmis saepe Deus vocatur aeternus, *Ps.* CI, 12-26, *Joan.*, VIII, 58 ; XII, 34, etc.

In *Symbolo* sancti Athanasii dicitur : « Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus. » In IV Conc. Lateran., cap. *Firmiter* : « Firmiter credimus quod unus solus est verus Deus, aeternus » (Denz. 428). Item in Conc. Vatic. (Denz. 1782).

Juxta Vacant, *Études sur le Concile du Vatican*, t. I, p. 183 sq. de fide est quod Deus non habet nec initium, nec finem. Quod vero in Deo nulla sit successio est veritas certa, ac proxima fidei, quae tamen, juxta Vacant (*ibid.*, p. 188), nondum videtur esse dogma fidei.

2° In corpore articuli sic *deducitur aeternitas Dei ex ejus immutabilitate*: Aeternitas consequitur immutabilitatem, sicut tempus motum. Atqui Deus est maxime immutabilis. Ergo ei maxime competit esse aeternum.

Additur : Deus est sua aeternitas ; Deus enim et ille solus est suum esse et sua essentia, consequenter Deus est sua duratio.

Hoc est dicere : omnis res durat prout retinet suum esse, sed solus Deus est suum esse, ergo ille solus est sua duratio uniformis.

Sic sanctus Thomas tenet quod aeternitas est duratio Dei. Unde notio durationis est multo magis universalis quam notio temporis. Duratio dicitur analogice de aeternitate, de tempore continuo nostro, de tempore discreto angelorum et de aevo seu aeviternitate, ut infra dicetur.

Ad 1m explicantur verba Boetii (*De Consol.* l. V, pros. ult.) : « *Nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem* ». Dicitur *facit* secundum nostram apprehensionem ; id est causatur in nobis apprehensio aeternitatis in quantum apprehendimus *nunc stans*. Et aeternitas habet esse perfectum extra animam, dum e contra tempus non habet esse perfectum nisi in mente prout praeteritum et futurum non existunt nisi in mente.

Id quod reale est in tempore est ipsum *nunc fluens*, et dicitur fluens sicut motus qui est actus entis in potentia in quantum hujusmodi, actus ulterius perfectibilis et perficiendus, transitus successivus de potentia ad actum perfectum. Per oppositum *nunc* aeternitatis dicitur *stans*, et ei correspondent omnia successiva temporis instantia, sicut unico culmine coni correspondent omnes puncti ejus basis.

Sic est unicum instans in immobili aeternitate.

Ibidem explicantur verba sancti Augustini « Deus est auctor aeternitatis », hoc intelligitur de aeternitate participata in vita aeterna sanctorum, eorum visio beatifica incoepit, sed non terminabitur, et in ea non *est successio* seu varietas, saltem ex parte objecti primarii, quod est ipsa Dei essentia clare visa. Sic proprie vita eorum non solum dicitur vita futura per respectum ad nostram, sed vita aeterna, quia mensuratur aeternitate participata.

Notandum est quod sicut aeternitati participatae non repugnat initium, ita non omnino repugnat terminus, dummodo sit absque successione. Ideo si sanctus Paulus habuit in terris visionem beatificam per modum transeuntis, haec visio potuit mensurari aeternitate participata, supra tempus

continuum nostrum, et supra tempus discretum angelorum, quo mensurantur eorum successivae cogitationes.

Ad 2m. Quando in l. *Exodi* XV, 18, dicitur : « Deus regnabit in aeternum et ultra » hoc significat semper. Alii vertunt : « in aeternum et semper » per modum redundantiae. Notat sanctus Thomas quod aeternitas altior est tempore, et sic esset etiamsi tempus esset sine limite in futuro.

Ad 3m. Notatur quod aeternitas dicitur Dei mensura « secundum apprehensionem nostram tantum ». Pluribus aliis locis sanctus Thomas dicit : aeternitas est vitae divinae mensura. Hoc intelligendum est de mensura intrinseca, prout Deus est sua aeternitas. Sic Deus non est mensuratus. E contrario motus caeli est mensuratus per repetitionem circulationum seu dierum, et a fortiori motus aliorum corporum qui mensuratur extrinsece secundum tempus solare.

Fuit olim de hac re controversia minoris momenti, ut facile videre est apud Billuart.

Ad 4m. « Aeternitas omnina tempora includit », seu « ambit totum tempus », id est : virtualiter continet omnes durationes inferiores, sicut culmen coni omnia puncta ejus basis, aut sicut centrum circumferentiae virtualiter continet omnes radios et omnia puncta ipsius circuitus.

* * *

Dubium : *quomodo res creatae dicantur praesentes in aeternitate ?*

Thomistae tenent, ut infra dicetur, quod creaturae sunt physice praesentes in aeternitate sub intuitione Dei. Ut dicit Joannes a sancto Thoma in Iam disp. IX, a. 3, *aeternitas non mensurat res creatas immediate* et supponendo illas jam in se *passive immutatas et productas*, sed praecise *prout continentur in actione divina* a qua attinguntur et respiciuntur res creatae ut ejus terminus. (Ita Billuart, *de Deo*, diss. VI, a. 3, Gonet et multi alii thomistae). Etenim, non solum Dei intellectio et volitio, sed etiam ejus *actio* ad extra est *aeterna* et tamen habet effectum in tempore. Cf. Ia, q. 46, a. 1, ad 10m. « Ex actione (libera) Dei aeterna, non sequitur effectus aeternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse. »

Sic res creatae sunt *realiter praesentes* in aeternitate, nec solum sunt possibiles, nec solum futurae. Sunt enim intra divinam essentiam, non ut mere potentem aut volentem producere, sed *ut actu producentem*. Sic cognitio quam Deus habet de his rebus est intuitiva, quamvis res istae nondum sint in se passive productae. Manifestum est hanc praesentiam rerum in aeternitate seu in actione aeterna Dei praesupponere decretum libertatis divinae, quia actio, de qua est sermo, libera est ; v. g. conversio sancti Pauli non fuit ab aeterno praesens intuitioni Dei, nisi quia Deus eam voluit ab aeterno, alioquin haec conversio non esset quid contingens sed quid necessarium.

ART. III. — **Utrum esse aeternum sit proprium Dei.**

In hoc articulo sunt duae conclusiones : 1ª aeternitas vere et proprie est in solo Deo, quia aeternitas absolutam immutabilitatem, quae in solo Deo est, consequitur ; 2ª aeternitas participative in creaturis invenitur sicut immutabilitas participata. Sic dicitur per participationem « terra in aeternum stat » *Eccle.* 1, 4, secundum diuturnitatem, ita montes dicuntur aeterni et nives perpetuae in summo montium. Melius et altius substantiae spirituales incorruptibiles aeternitatem participant, et praesertim *beati* qui dicuntur habere vitam aeternam, prout *visio beatifica*, cujus objectum primarium semper idem est, mensuratur aeternitate participata. Est enim operatio omnino immutabilis.

Ut notant plures thomistae, sicut diversi motus terrae mensurantur secundum tempus solare, seu secundum mensuram motus solis ; ita visio beatifica mensuratur secundum ipsam Dei aeternitatem, prout in hac visione est, ratione objecti seu Dei clare visi, aeternitas participata. Cf. Bañez et Joannem a sancto Thoma.

Ad 2m. In inferno est poena aeterna, prout semper durat ; attamen «in inferno non est vera aeternitas, sed est magis tempus » secundum quamdam transmutationem in poena sensus.

Ad 3m. Principia demonstrationis dicuntur veritates aeternae, sed negative prout abstrahunt ab hic et nunc et sunt omnino necessariae. Insuper positive sunt aeternae prout sunt positive in intellectu Dei, qui solus est positive aeternus.

ART. IV. — **Utrum aeternitas differat a tempore.**

St. qu. Hic non quaeritur proprie an sit differentia, sed quaenam sit ratio hujusce differentiae. Sic ex alto comparantur aeternitas et tempus, dum in articulo primo mens ascendebat, *via inventionis*, a tempore ad aeternitatem definiendam. Nunc *in via judicii* sapientiae, judicatur de tempore ex altissima causa, seu ex aeternitate jam definita. Difficultas est 1° prout videtur quod aeternitas non sit aliud a tempore, quia sunt simul, unde videtur quod tempus sit pars aeternitatis, ut hora, quae simul est cum die, est pars diei ; aliis verbis : finitum non coexistit infinito, nisi sit pars infiniti, ut aiunt plures pantheistae. 2° Juxta Aristotelem, IV *Phys.*, c. XI, *nunc* temporis manet idem in toto tempore, ergo non differt ab ipso nunc aeternitatis. 3° Aeternitas, quae ambit totum tempus, videtur esse mensura omnium rerum prout procedunt a Deo, sic non distinguitur a tempore.

Responsio tamen est : *aeternitas et tempus non sunt idem, quia aeternitas est tota simul, dum in tempore est prius et posterius.* Est recapitulatio praedictorum.

In corpore articuli, sanctus Thomas ostendit quod etiamsi tempus careret principio et fine, distingueretur ab aeternitate, prout in eo esset successio annorum et saeculorum, scilicet prius et posterius, dum sola aeternitas est tota simul. Imo dicit : differentia desumpta ex hoc quod tempus incoepit et terminabitur, est differentia per accidens, quae scilicet posset non esse.

Ratio igitur differentiae per se est quod aeternitas est mensura ipsius esse permanentis, dum tempus est mensura ipsius motus.

Confirmatur ex solutione difficultatum.

Ad 1m. Aeternitas et tempus coexistere possunt et tamen tempus non est pars aeternitatis, quia non sunt ejusdem generis, sed solum analogice conveniunt in ratione durationis. Ita ens finitum et ens infinitum coexistere possunt et tamen finitum non est pars infiniti, quia non sunt ejusdem generis, sed solum analogice conveniunt in ratione entis. Ens infinitum est ens a se, dum ens finitum est ens secundum participationem et non est suum esse. Est semper eadem refutatio pantheismi.

Ad 2m. Quaenam est identitas ipsius nunc temporis prout differt ab identitate ipsius nunc aeternitatis ? *Nunc temporis* in toto tempore est *idem subjecto*, sicut motus cujus tempus est mensura, sed *non est idem ratione* nam mobile est prius hic est postea ibi ; e contrario *nunc stans aeternitatis* est omnino idem, non solum subjecto sed ratione.

Sanctus Thomas dicit ibidem profunde : « Fluxus ipsius *nunc* secundum quod alternatur ratione, est tempus », sicut progressiva actualisatio passiva mobilis est motus. Dum dicit quod, in toto decursu temporis, nunc *differt ratione*, non vult dicere quod *alternatio* sit secundum rationem tantum et non in re ; sed loquitur sicut in III *Phys.*, lect. 5, ubi dicitur quod actio transitiva terminative et passio sunt idem ac motus, sed differunt ratione, prout actio est motus ut ab agente, et passio est motus ut in mobili. Hoc est dicere : sunt *idem subjecto*, sed differunt secundum earum rationes constitutivas, et sic pro thomistis modaliter distinguuntur actio terminative sumpta et passio. Item Iª q. XIII, a. 12 dicitur : « Homo et albus sunt idem subjecto et differunt ratione, alia enim est ratio hominis et alia ratio albi. » Non vult dicere quod albedo, quae est accidens, non realiter distinguatur a substantia hominis ; sed dici potest hic homo est albus, ita ut in hac propositione, sicut in omni propositione affirmativa, « praedicatum et subjectum significent idem secundum rem » ut ibidem dicitur.

Quoad nunc fluens temporis et nunc stans aeternitatis manifestissima est differentia, saltem in abstracto. Sed nunc fluens temporis cadit sub experientia nostra, non vero nunc stans aeternitatis. Unde aeternitas est *minus intelligibilis quoad nos* quam tempus, sed est *magis intelligibilis quoad se*. Quoad se enim nunc temporis est parum intelligibile, quia est prope nihil, in inferioribus limitibus entis, est semper instabile, et dum de instanti praesenti dicitur *est*, jam non est. E contrario nunc aeternitatis semper stat, semper est, imo est ipsum esse subsistens, prout Deus est sua aeternitas.

Ad 3m. Esse rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensu-

ratur aeternitate, sed tempore. Attamen, ut supra notavimus, res creatae, non in se passive productae, sed ut praesentes in Deo tanquam terminus ejus actionis aeternae, mensurantur aeternitate. Sic aeternitas est mensura omnium mensurarum et includit omnia tempora.

ART. V. — **De differentia aevi et temporis.**

St. qu. Quaeritur quid proprie significat *aevum.* Haec vox quae remanet in lingua ordinaria dum loquimur de medio aevo, significat, apud auctores latinos, aut aetatem quamdam humanitatis, aut alicujus hominis, (sic primum aevum significat juventutem, integrum aevum maturitatem) aut durationem perpetuam (Varro). Aeviternus significat etiam perpetuus.

Apud scholasticos aevum est « mensura spiritualium substantiarum ». Et jam sanctus Augustinus in libr. 83 quaest., q. 72, dixit : oportet quamdam durationem mediam admittere inter aeternitatem et tempus.

Non facile concipitur haec media duratio. Est enim minus intelligibilis *quoad se* quam aeternitas, et minus intelligibilis *quoad nos* quam tempus, quia non cadit sub experientia nostra.

Principalis difficultas ad distinguendum aevum a tempore est ista : si aevum non est aeternitas, non est totum simul, ergo in eo est prius et posterius et proinde non videtur differre a tempore.

Responsio tamen est : *aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa.*

Ratio autem hujusce differentiae non recte assignata est a quibusdam qui aeternitatem materialiter potiusquam formaliter conceperunt. Dixerunt : aeternitas caret principio et fine ; aevum habet principium sed non finem (prout angeli creati sunt non ab aeterno); tempus habet principium et finem. — Sed haec differentia est *per accidens,* quia etiamsi aeviterna essent ab aeterno, aevum distingueretur ab aeternitate.

Alii dixerunt : aevum differt ab aeternitate, prout habet prius et posterius, et a tempore, prout est sine innovatione et veteratione. — Sed hoc implicat *contradictionem,* nam si in aevo est prius et posterius, est etiam in eo innovatio et veteratio, scil. innovatio quando id quod posterius est advenit, et veteratio prioris. Item si aeviternum esset innovabile, hoc esset quia immutabile, et proinde in eo non esset prius et posterius.

Vera ratio differentiae ea est : *aevum* est medium inter aeternitatem et tempus, quia est *immutabile, mutabilitati tamen conjunctum.* Probatur : secundum quod aliquid recedit a *permanentia* essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Atqui magis ab ea recedit *mutatio,* cujus mensura est tempus, quam *immutatio mutationi tamen conjuncta,* cujus mensura est aevum. Ergo aevum est medium inter aeternitatem et tempus.

Sanctus Thomas hanc sententiam explicat in resp. *ad 1m*, ubi dicit : «*Creaturae spirituales quantum ad affectiones* et *intelligentias* (*seu intellectiones*) *in quibus est successio, mensurantur tempore* (non tamen continuo, ut tempus solare, sed discreto)... *quantum vero ad eorum esse naturale mensurantur aevo*, et quandum ad visionem gloriae, participant aeternitatem. »

Sic aevum est mensura rei immutabilis, quae tamen conjungitur mutationi secundum operationes. Proinde aevum non habet in se prius et posterius, ut dicebat secunda opinio, sed compatitur secum prius et posterius, ut dicitur ad 2m.

* * *

Scotus objicit prout operationes angeli, saltem plures, non sunt quid successivum, sed quid permanens, proinde, inquit, mensurantur non tempore discreto, sed aevo.

Respondet Bañez distinguendo inter operationes angelicas : 1° *Operationes angeli,* quae sunt illi *connaturales* et *semper durant, mensurantur aevo,* ut dicit ipse sanctus Thomas, *Quodl.* V, a. 7, ita cognitio naturalis sui ipsius, cognitio naturalis Dei auctoris naturae, amor naturalis suiipsius et Dei.

2° *Operationes angeli immanentes,* quae *non semper durant,* sed sunt successivae, mensurantur *tempore discreto angelico.* Hoc tempus respicit numerum cogitationum angelicarum, ut infra dicetur Ia, q. 53, a. 3, *ad 1m* ubi dicitur : « Si tempus motus angeli non sit continuum, sed successio quaedam ipsorum nunc, non habebit proportionem ad tempus, quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cum non sit ejusdem rationis. » Sic una cogitatio angelica facit unum instans angelicum et potest perducare per plures annos temporis nostri continui solaris. Ita sancti adhuc viatores, dum sunt in extasi, in apice mentis habent operationem intellectus et amoris quasi immobilem, quandoque per plures horas temporis nostri continui.

3° *Operatio virtualiter transiens angeli* quo movet localiter corpora, mensuratur terminative tempore nostro continuo, prout motus hujusce corporis mensuratur tempore solari et durat v. g. per mediam horam.

* * *

Dubium : *quomodo aevum sit totum simul,* quamvis compatiatur secum prius et posterius, ut dicit sanctus Thomas *ad 2um.*

Difficultas est : nam si aevum est totum simul, continet eminenter tempus, sicut aeternitas, et sic angeli cognoscerent naturaliter futura contingentia, nec deberent eorum apparitionem exspectare.

Respondetur, ex *Quodlib.* X, a. 4, *aevum est totum simul prout esse substantiale angeli est immutabile* et nullam habet successionem (cf. in art. nostro *ad 3m*). Attamen aevum non continet eminenter tempus sicut aeternitas, quia esse angelicum non continet eminenter esse rerum mutabilium, sicut causa prima in sua actione continet omnia quae sunt. — Insuper cognitio angelica rerum particularium non mensuratur aevo, ut dictum est, sed tempore discreto ; sic angeli nequeunt naturaliter cogno-

scere futura contingentia, nisi conjecturaliter. Unde aevum coexistit tempore continuo nostro aliquo modo sicut immobile saxum, in flumine positum, coexistit diversis partibus aquae fluentis. Aeternitas autem est sicut culmen montis ex quo totum flumen uno intuitu videtur. Sic confirmatur quod aevum est medium inter aeternitatem et tempus.

ART. VI. — Utrum sit unum aevum tantum.

St. qu. Hic articulus est ad comparandam unitatem aevi omnium aeviternorum, scilicet angelorum et animarum separatarum, cum unitate temporis omnium motuum sensibilium.

Responsio sancti Thomae est : *secundum veriorem sententiam est unum aevum pro omnibus aeviternis subordinatis*, sicut est unum tempus pro omnibus motibus sensibilibus subordinatis in universo.

Manifestum est enim quod ad cognitionem unitatis durationis spiritualium debemus prius considerare unitatem durationis sensibilium.

Unitas autem durationis sensibilium seu unitas temporis continui dependet ex hoc quod *motus primi mobilis* (nos dicimus solis pro systemate nostro solari) *supponitur uniformis*. Sic tempus solare est mensura intrinseca motus solaris et mensura extrinseca aliorum motuum subordinatorum ; sic datur unum tempus continuum.

Analogice igitur est unum aevum, prout angeli sunt subordinati et sic esse omnium aeviternorum subordinatorum mensuratur velut extrinsece secundum mensuram intrinsecam primi aeviterni, seu supremi angeli.

Haec sententia supponit quod angeli non sunt aequales, sed sunt subordinati, seu procedunt a Deo in quodam gradu et ordine ut infra dicetur I^a^, q. 47, a. 2.

Notandum quod ad unitatem temporis continui supponitur, sed juxta plures non apodictice probatur, quod motus apparens solis est uniformis, seu quod motus realis terrae circa solem est uniformis, scil. semper ejusdem velocitatis. Hoc autem, juxta plures, non apodictice probatur, quia oporteret prius habere fixam unitatem temporis quae sumitur secundum motum, qui praesupponitur uniformis. Attamen hypothesis de uniformitate apparentis motus solis confirmatur per concordantiam diversorum modorum mensurae temporis, v. g. horologiorum, quibus utimur[1]. Insuper haec hypothesis jam explicite formulata ab Aristotele (*Physica*, l. VIII, c. 14, et *Met.* l. X, c. 1) conformior est simplicitati legum naturae quam hypothesis alicujus motus non uniformis, sed acceleratus, aut retardatus, aut quandoque acceleratus et quandoque cum compensatione retardatus, seu cujus velocitas non semper eadem esset.

Verior igitur sententia est quod est unum tempus et unum aevum.

Objicitur tamen : quae non dependent ab invicem non videntur

1. Cf. LECHALAS, *Espace et temps*, p. 84.

habere unam mensuram durationis. Aeviterna autem non dependent ab invicem, quia unus angelus non est causa alterius. Ergo.

*Respondetur ad 4^m^* : « Ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum, sed quod sit *simplicius*. » Sic unitas arithmetica est principium numeri, et littera est unitas syllabae.

*
* *

Recapitulatio : sic terminatur haec pulchra quaestio de aeternitate, cum aliis durationibus comparata. Ex hoc clare apparet quod character principalis aeternitatis non est quod careat principio et fine, sed quod sit *tota simul*, absque successione ac varietate, secundum perfectissimam uniformitatem. Unde *nunc* aeternitatis est *unicum* et semper *stans*. E contrario *nunc* temporis continui est *fluens* inter praeteritum et futurum. *Aevum* est medium inter tempus et aeternitatem, sic est « totum simul, sed compatitur secum prius et posterius » secundum successionem cogitationum angelorum. Denique in tempore discreto, quo mensurantur hae cogitationes successivae angelorum, sunt *plura nunc stantia*, successiva ; ita ut una cogitatio seu contemplatio angelica sit in eodem instanti, et subsequens cogitatio in alio instanti absque tempore continuo intermedio, dum in nostro tempore duo instantia semper separantur ab uno tempore divisibili in infinitum. Sic etiam, dum angeli movent localiter corpora, ut infra dicetur, « tempus motus angeli potest esse *non continuum* ; et sic angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existenti » I^a^, q. 53, a. 3, *ad 3^m^*.

Propterea « nunc stans » aeternitatis figuratur ut culmen coni, cujus basis figuraret successionem partium temporis ; inter autem culmen et basim est aevum cum mutatione annexa, et tempus discretum, cujus plura sunt nunc stantia successiva. Sic profundius cognoscitur definitio aeternitatis a Boetio formulata : « Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » ad quam accedit vita unitiva sanctorum, jam in terris, et praesertim visio beatifica quae mensuratur aeternitate participata.

Qu. XI. — De unitate Dei.

Quare sanctus Thomas nunc tractat de unitate Dei? Videtur quod de ea tractare debuisset antequam de bonitate divina, quia unitas est prima proprietas entis in se considerati, et antecedit veritatem et bonitatem. Insuper videtur quod sanctus Thomas in qu. 3, *de simplicitate divina*, jam tractaverit de unitate Dei, quia unitas est indivisio entis et jam ostensum est in hac qu. 3, quod Deus est ens omnino indivisum et indivisibile, quia in eo non est compositio materiae et formae, essentiae et esse, substantiae et accidentis, etc.

Ad hoc respondendum est, quod in hac qu. XI, ut constat praesertim ex articulo 3° utrum Deus sit unus an sit plures Dii, *agitur praesertim de unicitate Dei*, sed *unicitas Dei fundatur in indivisibilitate absoluta naturae divinae* (cf. a. 3°, 1ª ratio), id est in unitate et summa simplicitate naturae divinae. Propterea ad recte tractandum de unicitate Dei, sanctus Thomas loquitur etiam de ejus indivisibilitate seu unitate proprie dicta.

Cf. Cajetanum de hac difficultate quoad distributionem materiae. Id est sanctus Thomas prius tractavit de natura divina, quasi metaphysice considerata in seipsa, et nunc quaerit an ista natura divina possit esse in pluribus diis, sicut quaereretur an Michaelitas possit esse in pluribus angelis, sicut humanitas in pluribus numerice distinctis hominibus.

Agitur ergo potius de unicitate Dei, ut constat ex art. 3°, sed duo priores articuli tractant de unitate in communi, prout ea est, cum simplicitate, fundamentum unicitatis.

Sic sunt quatuor articuli : 1° Utrum unum aliquid addat supra ens ; 2° Utrum et quomodo opponuntur unum et multa (ex hoc articulo corroboratur quasi ex alto 4ª via ad existentiam Dei) ; 3° Utrum Deus sit unus seu unicus ; 4° Utrum sit maxime unus.

Hoc quibusdam videtur repetitio praedictorum, non est proprie repetitio, sed potius circularis contemplatio, de qua agitur *infra* IIª IIªᵉ, q. 180, a. 6, et quae semper redit ad eamdem veritatem supremam (Deus est Ipsum esse subsistens) ad conspiciendos novos radios qui ex ea procedunt.

Art. — I. Utrum unum addat aliquid supra ens.

St. qu. Agitur non de unitate numerica quae est principium numeri, in categoria quantitatis, sed de unitate transcendentali, quae est proprietas

entis et invenitur in omni categoria entis, prout dicitur substantia una, qualitas una et simplex, actio una etc. Haec distinctio innuitur in prima difficultate initio articuli posita.

Notandum est quod in antiquitate magna fuit de hoc disputatio inter Parmenidem et Heraclitum. Parmenides affirmabat unitatem et unicitatem entis usque ad negationem possibilitatis multitudinis entium. Procedebat secundum tendentiam realismi absoluti, secundum quem universale existit formaliter a parte rei et sic confundebat ens universale cum ente divino, et dicebat : ens non potest diversificari a seipso (quia ens est ens et nihil aliud), nec ab alio, (quia id quod esset aliud ab ente esset non ens, et non ens nihil est). Unde concludebat : « Ens est, non ens non est, impossibile est ex hac cogitatione egredi. » Aliis verbis multitudo entium est omnino impossibilis. Hoc argumentum renovatum est a Spinoza initio suae *Ethicae*, (def. III, axioma VII, propos. VII) ad probandam unicitatem substantiae.

Sanctus Thomas examinavit post Aristotelem hoc argumentum Parmenidis in *Metaph.*, l. I, c. v, lect. IX et dicit : « Sed in hoc decipebantur (Parmenides et ejus discipuli) quia utebantur *ente* quasi una ratione et una natura sicut est natura alicujus *generis* (quod diversificatur per differentias extrinsecas) ; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter (analogice) dicitur de diversis. » Modalitates entis enim non sunt extra ens, sed ens includitur in eis, v. g. quantitas adhuc est ens.

Ex altera parte autem, in antiquitate, Heraclitus negabat unitatem seu indivisibilitatem et identitatem entis, quia dicebat : secundum experimentiam : *omne fit*, et nihil est, et quodammodo Heraclitus identificabat ens et non ens in ipso *fieri*, quod sic esset *ratio sui*, ut tenent evolutionistae absoluti. Sic, contra Parmenidem, pervenit ad negationem valoris realis principii contradictionis seu identitatis : « ens est ens, non ens est non ens » seu « ens non est non ens ».

Plato deinde voluit solvere problema de unitate et de multitudine, et admisit ordinem intelligibilem Idearum, quarum suprema est Idea Boni, una, indivisibilis et immutabilis, et ordinem sensibilem in quo omnia mutantur. Hoc erat velut juxtapositio doctrinae Parmenidis et doctrinae Heracliti. Cf. dialogos *Parmenides* (de unitate), *Sophista* (de ente).

Denique Aristoteles profundius investigavit problema de unitate et multitudine in l. V *Metaph.* c. 6 (lect. 7 et 8 sancti Thomae) et longius in l. X per totum, ubi ostenditur quod unum est proprietas transcendentalis entis et in omni categoria entis invenitur. Item Aristoteles egregie affirmavit indivisibilitatem et unicitatem Dei, Actus puri. Sed non explicavit quomodo ex Deo uno procedit multitudo entium. Non pervenit enim ad ideam liberrimae creationis. Neoplatonici autem voluerunt per emanationem necessariam explicare quod pluralitas entium procedit ab Uno-Bono, prout Bonum est essentialiter diffusivum sui. In hoc autem negaverunt doctrinam revelatam liberrimae creationis, et in contradictionem inciderunt, quia Deus operando ex necessitate naturae non posset quid finitum seu limitatum producere (cf. Iª, q. 19, a. 4).

Nunc autem sanctus Thomas procedit secundum doctrinam Aristotelis, quam valde perficit.

Conclusio ejus est : *unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis.*

Hoc probatur ex sola analysi terminorum, nam « unum nihil aliud significat quam ens indivisum ». Hoc inductive constat, considerando diversas categorias entis : substantia una est substantia indivisa, quantitas una est quantitas indivisa, pariter qualitas una, actio una, passio una, relatio una, locus unus, tempus unum, situs unus. Attamen ens unum seu *indivisum* potest esse *divisibile*, ita substantia composita ex materia et forma, homo compositus ex anima et corpore, item continuum (magnitudo, motus, tempus) est indivisum, sed divisibile in infinitum.

Unde ex analysi terminorum apparet quod unum nihil aliud est quam ens indivisum, ut jam ostenderat Aristoteles, l. V, *Met.*, c. 6, et l. X per totum. Proinde unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis.

Ex hoc sequitur corollarium : *unum convertitur cum ente.* Etenim id quod cum alio convertitur est id quod ei convenit per se primo, seu necessario et immediate, sive ut differentia specifica, sive ut proprietas inseparabilis. Atqui *omnes ens est unum*, quia aut est *simplex*, aut est *compositum.* Quod autem est *simplex* est perfecte unum, quia indivisum et indivisibile. Quod vero est *compositum* non habet esse quamdiu partes ejus sunt divisae. Unde omne ens est unum.

Confirmatur per signum : unumquodque custodit suam unitatem sicut suam entitatem. Ita omne animal vivens, ita homo, est in eo instinctus conservationis, ita patria in periculo, ita Ecclesia custodit suam unitatem fidei, regiminis et cultus, sicut suum esse.

Ex his apparet quod unum non addit rem aliquam supra ens, sed tantum negationem divisionis, sic ratione tantum distinguuntur. Et contra Parmenidem, sicut ens dicitur, non univoce, sed analogice de diversis categoriis entis et de diversis entibus, ita unum, sic unitas potest esse vel solum analogica, vel generica, vel specifica, vel numerica.

Confirmatur haec doctrina ex solutione objectionum.

Ad 1^m^. Distinguitur unitas transcendentalis, quae invenitur in omnibus categoriis entis, ab unitate quae est principium numeri, quae invenitur in categoria quantitatis tantum. Erravit Pythagoras eas non distinguendo, item quodammodo Plato, et inter modernos Balmes. Tamen manifesta est distinctio, sic dicitur de aliqua doctrina parum coherente : est *una doctrina* inter plures alias, sed non est *doctrina una.*

An unitas quae est principium numeri addat aliquam realitatem enti. Non addit quid realiter distinctum ab ente, quia praeter ens nihil est, sed addit modalitatem specialem et limitatam quantitatis, quae est *actu implicite* in ente ; ita ut quantitas adhuc sit ens et non extra ens.

In hoc sensu, sanctus Thomas dicit in fine responsionis ad 1^m^ « Unum quod convertitur cum ente non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens. » Id est : quamvis *quantitas* non sit differentia extrinseca enti, sicut rationalitas est differentia extrinseca generis animalitatis, tamen quantitas *explicat* naturam specialem quam non explicat notio entis, et quae non convenit omni enti. E contrario unum, quod convertitur cum ente, non explicat aliam naturam quam ens, sed modum transcendentalem hujusce naturae.

*Ad 2um* ostenduntur plura quibus illustratur 4^a^ via ad probandam existentiam Dei.

1° *Quod est unum seu indivisum simpliciter potest esse divisum secundum quid.* Ita id quod est unum essentia ac subjecto, est multiplex secundum accidentia. Item continuum est unum simpliciter seu indivisum in actu, sed divisibile in infinitum in partes magis ac magis minimas ; sic est unum simpliciter et multa secundum quid.

2° *E converso ea quae sunt simpliciter divisa et multa, sunt unum secundum quid.* Ita ea quae sunt multa numero sunt unum specie, vel unum principio. Ita multi homines sunt simpliciter multi.

3° Proinde, cum omne ens simpliciter sit unum, « *ens dividitur per unum simpliciter et per multa secundum quid* ». Id est : unum et multum non se habent ex aequo sub ente, non coordinantur, sed subordinantur. « Nam ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. » Dicit enim Dionysius (*De Nom. div.*, cap. ult.) quod «*non est multitudo non participans uno.* Sed quae sunt multa partibus sunt unum toto ; quae sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto ; quae sunt multa numero, sunt unum specie ; quae sunt speciebus multa, sunt unum genere ; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio ». Item quae sunt generibus multa, sunt unum in ente analogo.

4° Sequitur ex hoc illustratio 4^ae^ viae (q. 2, a. 3), scilicet : *multitudo, quae subordinatur uno, non potest reddere rationem unitatis quae participative in ea invenitur*, v. g. unitatis similitudinis specificae, aut genericae aut analogicae. Propterea ut dicit sanctus Thomas, *de Potentia*, q. 3, a. 5 : « Oportet, si aliquid *unum* communiter *in pluribus* invenitur, quod *ab aliqua una causa* in illis causetur ; non enim potest esse, quod illud commune utrique ex se conveniat, cum utrumque secundum quod ipsum est ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producat. Cum ergo *esse* inveniatur in omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis *non ex se ipsis*, sed *ab aliqua una causa* esse attribuatur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas, non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis ». Item cf. I^a^, q. 44, a. 1. Propterea etiam supra dictum, q. 3, a. 7 : « Omne compositum habet causam ; quae enim *secundum se diversa sunt*, non conveniunt *in aliquod unum*, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. » Sic salvatur unitas entis, ut volebat Parmenides, non tamen unitas univoca nec unicitas entis, sed unitas analoga entium dependenter a supremo ente.

Ad 3um. « Non est nugatio, cum dicitur *ens unum*, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens. » Item non est nugatio, seu tautolo-

gia, dicere : « omne ens est idem et unum sub suis phaenomenis » hoc est principium identitatis ita determinatum ut vocari possit : principium substantiae. Nec est nugatio dicere : « ens est ens, non ens est non ens », quia sic affirmatur quod ens non est non ens. Item dum dicitur : caro est caro, spiritus est spiritus ; — bonum est bonum, malum est malum ; — « est est, non non » ut dicit Dominus, *Matth.*, v, 37. Hoc est dicere : ens sua natura de necessitate opponitur non enti, sicut bonum malo, sicut spiritus carni. Hoc est affirmare identitatem entis contra evolutionismum absolutum.

Remanet igitur quod unum est *ens indivisum*, proinde unum et ens sola ratione distinguuntur, et quia ens prius concipitur, unum se habet ad ens, ut proprietas ad essentiam a qua derivatur, v. g. ut incorruptibilitas ad substantiam spiritualem.

ART. II. — **Utrum unum et multa opponantur.**

St. qu. Hic articulus perficit notionem unitatis, prout comparatur cum suo opposito. Principalis difficultas enuntiatur initio articuli in 4ª objectione, scilicet, vitandus est circulus in definitionibus, et videtur quod sit circulus, si enim unum est ens indivisum, opponitur diviso prius concepto, seu multitudini ; sic multitudo esset quid prius et non quid posterius ut dictum est art. praeced. ad 2m, et sic destrueretur 4ª via.

Responsio *est* : *unum opponitur multis, sed diversimode*, prout agitur aut de uno quod est principium numeri, aut de uno quod convertitur cum ente.

Etenim *unum quod est principium numeri* opponitur multitudini, quae est numerus, ut *mensura mensurato ;* nam numerus est multitudo mensurata per unum, ut dicitur in *Metaph.* l. X, c. 1.

Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini *per modum privationis*, ut *indivisum diviso*. Sic dicitur regnum unum contra regnum divisum.

1ª oppositio hic notata est oppositio *relativa* ut inter patrem et filium, altera est oppositio *privativa*. Sunt juxta Aristotelem, *Met.* l. V, c. 10 (lect. 12 sancti Thomae), duae aliae species oppositionis, scilicet *contradictoria* (ut inter rem et negationem ejus, inter ens et non ens, unum et non unum) et *contraria* (ut inter duos habitus oppositos, v. g. inter virtutem et vitium). Inter has quatuor species oppositionis, oppositio privativa verificatur inter unum transcendentale et multum.

Objectio : quomodo autem respondetur principali difficultati, scilicet : tunc videtur quod unum sit posterius multitudine et definiatur per eam, ut privatio per carentiam formae seu perfectionis, v. g. caecitas per carentiam visus. Si autem unitas definitur per carentiam multitudinis, est circulus in definitionibus, nam unum ponitur in definitione multitudinis. Ita quidam definiunt humilitatem per oppositionem ad superbiam,

ac si esset privatio superbiae, et superbiam per humilitatem ut privationem humilitatis.

Respondetur ad 4um : Sanctus Thomas concedit quod « *divisio sit prius unitate* non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis ; apprehendimus enim simplicia per composita, unde definimus punctum, *cujus pars non est*, vel *principium lineae* ». Unde unitas a nobis hominibus definitur per carentiam divisionis, non tamen per carentiam multitudinis. Sic remanet quod unum prius sit et prius sit conceptum quam multitudo. Etenim, ut ibidem dicitur, 1° concipitur *ens*, 2° quod hoc ens non est illud ens, et sic apprehenditur *divisio*, 3° *unum*, 4° *multitudo.*

Unde remanet quod unum sit prius multitudine, quamvis secundum apprehensionem posterius sit divisione ; nam « divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem ». Unde nullus est circulus in definitionibus.

Insuper, ut notat Cajetanus, divisio est negatio, quae est ens rationis ; unde divisio est simpliciter prior unitate, in esse intelligibili, non in rerum natura.

Ad 1um hujusce articuli, notatur quod *multitudo est privatio unitatis et fundatur in uno*, quia privatio non tollit totaliter esse seu ens, nec unum quod convertitur cum ente. Privatio enim est carentia alicujus perfectionis *in subjecto*. Sic privatio entis et unius fundatur in ente et in uno ; hoc autem non accidit in privatione formarum specialium, privatio albedinis non fundatur in albedine, nec privatio visus in visu, sed in subjecto apto ad visum.

Remanet tamen oppositio inter unum et multum, prout multum, quamvis sit unum secundum quid et fundetur in uno, non est vero unum simpliciter. Multum simpliciter est unum secundum quid, v. g. secundum similitudinem specificam, aut genericam, aut analogicam ; et id quod est unum simpliciter, ut homo, est multum secundum quid, ratione ejus partium et accidentium.

Ad 2um. Solvitur alia difficultas, scilicet : unum constituit multitudinem, ergo non opponitur multitudini. Respondetur : unitates constituunt multitudinem secundum quod habent de entitate, non prout opponuntur multitudini ; sic partes domus constituunt totam domum prout sunt quaedam corpora, non vero prout sunt « non domus », scilicet « non totum ». Quaelibet pars distincta habet unitatem distinctam ab unitate totius.

Ex his duobus primis articulis praesertim habetur quod unitas est proprietas entis, prout unum est ens indivisum ; et quod multitudo per modum privationis opponitur huic unitati transcendentali, sed eam praesupponit dupliciter : 1° quia multitudo est pluralitas unitatum, 2° quia multitudo obtinetur per divisionem entis unius unitate aut generis, aut speciei, aut quantitatis, aut subjecti.

ART. III. — **Utrum Deus sit unus.**

St. qu. Non agitur de ipsa indivisione Dei, quia jam vidimus, q. 3, agendo de simplicitate Dei, quod Deus est omnino indivisibilis prout caret omni compositione physica, metaphysica, logica. Sed agitur de unicitate Dei. Aliquod ens autem dicitur unicum, quando non possunt esse aut saltem non sunt alia entia ejusdem speciei aut generis. Deus igitur est unicus, si non possunt esse plures Dii. Sed unicitas fundatur in unitâte, ut statim videbimus, et unicitas Dei in absoluta indivisibilitate Deitatis.

Notandum est quod unitatem Dei negaverunt omnes polytheistae ; item plures haeretici qui duo principia admiserunt, unum bonum et alterum malum, ut Gnostici, Marcionitae, Valentiniani, saeculo secundo ; — item tertio saeculo Manichaei, et tandem saeculo decimo tertio Albigenses. — Etiam Tritheistae, saeculo sexto, male intelligendo distinctionem realem trium personarum divinarum, locuti sunt ac si essent tres dii.

Pantheistae denique implicite negant unitatem Dei, prout ponunt naturam divinam per necessariam emanationem communicari ad extra, ut radii solis de necessitate a sole procedunt. — Cf. infra IIª IIªᵉ, q. 94, a. 4, de causis idololatriae seu polytheismi ; ex nimio amore quorumdam hominum, qui fuerunt objectum venerationis ; ex ignorantia veri Dei ; ex inspiratione daemonum.

Responsio est : *Deus de necessitate est unicus.*

1° *Hoc est de fide* secundum innumera Sacrae Scripturae loca ; citatur hic l. *Deuter.*, VI, 4 : « Audi, Israël, Dominus Deus noster Deus unus est ». Monotheismus inscribitur fere in omni pagina veteris Testamenti et novi. Item initio Symboli fidei : « Credo in unum Deum... » In IV C. Lateran. (Denz. 428) : « Firmiter credimus quod unus solus est verus Deus..., unum universorum principium ». — Item in C. Vatic. (Denz. 1782, 1801.)

2° *Ratione* autem probatur unicitas Dei tripliciter : ex Dei simplicitate, ex ejus infinitate, ex universi unitate et ordine.

1° *ex Dei simplicitate :* sic : impossibile est *multiplicari* illud unde aliquod singulare est *hoc aliquid*, v. g. illud unde Socrates est *hic* homo ab aliis distinctus. Sed quia Socrates non est humanitas, possunt esse plures homines.

Atqui, cum Deus sit sua Deitas, secundum idem est Deus et hic Deus. Ergo impossibile est esse plures deos.

Ratio ista est clara, illustratur per oppositum, dum dicitur : « Si Socrates per id esset *homo*, per quod est *hic homo*, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. » Unde, quia secundum idem Deus est Deus et hic Deus, non possunt esse plures dii.

Ad intelligentiam majoris, notandum est quod illud unde *aliquod singulare* est *hoc aliquid* multiplicari nequit, sive agatur de *individualitate* ex materia quantitate signata, sive agatur de *subsistentia* seu *de personalitate.* Etenim materia quantitate signata est incommunicabilis ad inferiora, id est non potest participari ab alio subjecto, cum materia sit ultimum subjectum et pura potentia, quae potest recipere sed non recipi.

Si vero agitur de subsistentia aut personalitate, est id quo natura redditur incommunicabilis alteri supposito aut personae. Et igitur in his duobus acceptionibus singularitatis, verificatur major.

Minor autem fundatur in hoc quod *Deus est sua Deitas* (q. 3, a. 3), id est : non est distinctio inter Deitatem et hanc Deitatem (quia Deitas non est forma recepta in materia), nec inter hanc Deitatem et hunc Deum (quia Deus est simplicissimus, et non est aliquod totum cujus Deitas esset solum pars essentialis).

E contrario quamvis Michaelitas non distinguatur ab hac Michaelitate, Michael non est sua Michaelitas, quia Michael est totum, cujus Michaelitas est pars essentialis, et praeter eam in eo sunt existentia contingens et accidentia.

Insuper per oppositum ad Deitatem, natura angelica generice sumpta multiplicari potest, prout possunt esse plures species angelicae subordinatae secundum perfectionem earum virtutis intellectivae. Haec autem pluralitas non convenit Deitati, quae non solum est a materia separata, sed supra omnem speciem et genus (q. 3, a. 5).

Ex hac prima ratione apparet quod unicitas Dei deducitur ex ejus unitate, simplicitate seu indivisibilitate.

2ª *ratio sumitur ex Dei infinitate.*

Non possunt esse duo vel plura entia infinite perfecta. Atqui Deus est ens infinite perfectum, ut supra dictum est. Ergo non possunt esse plures dii.

Probatur major : si essent *duo* entia infinite perfecta, deberent ab invicem distingui, et illud in quo differrent, deberet esse perfectio non vero imperfectio. Ac proinde *quaedam « perfectio alteri eorum deesset ».*

Id est : quodlibet eorum deberet esse ipsum Esse subsistens, et tunc non essent discernibilia, nec quoad nos, nec quoad se. Aliis verbis : ipsum Esse subsistens irreceptum est unicum, sicut si albedo esset irrecepta, esset de necessitate unica.

E contrario creaturae a Deo realiter et essentialiter distinguuntur, prout non sunt suum esse, id est ratione imperfectionis, quae non potest esse in ente infinite perfecto.

Ex hac ratione sancti Thomae plures thomistae deducunt quod relationes subsistentes in divinis non sunt, secundum *esse ad*, perfectiones simpliciter simplices, quia, cum filiatio non sit in Patre, Pater careret aliqua perfectione simpliciter simplici et sic non esset Deus. Perfectio enim simpliciter simplex est ea quae non solum nullam imperfectionem involvit, sed quam melius est habere quam non habere. Unde relationes divinae secundum *esse ad* non afferunt novam perfectionem superadditam perfectioni infinitae naturae divinae. Ita etiam actus liber in Deo, v. g. actus liber creandi.

3ª *ratio sumitur ex unitate universi*, sic perficitur ex alto 5ª via (q. 2, a. 3).

Diversa non conveniunt *in unum ordinem* nisi ordinentur *ab uno*, quia causa per se unius est unum. Atqui in universo omnia quae sunt inveniuntur ordinata, secundum subordinationem aut coordinationem. Ergo haec omnia ordinantur ab uno, quod debet esse perfectissimum, ut possit omnia ordinare ; et hoc est Deus.

Major patet ex his quae diximus de unitate et multitudine ; multitudo non reddit rationem unitatis, quae in ea invenitur. Cf. supra q. 2, a. 3, 5ª via. Ordinator debet esse intelligens, quia debet cognoscere rationes essendi rerum, ac mediorum in fine. Insuper debet esse ipsum intelligere subsistens, alioquin ejus intelligentia ordinata esset ad intelligere et ad verum per superiorem Ordinatorem. Atqui ipsum Intelligere subsistens (de quo infra, q. 14, a. 4) debet esse unicum, sicut ipsum Esse subsistens.

Ad 2um. Deus dicitur unus seu indivisus, per privationem divisionis ; haec autem privatio est solum quoad nos, prout prius concipimus composita quam simplicia, unde definimus punctum : « cujus pars non est » ut dictum est, a. 2, ad 4m.

ART. IV. — Utrum Deus sit maxime unus.

St. qu. Agitur hic de unitate, quae est fundamentum unicitatis. Hoc est corollarium eorum quae supra dicta sunt (q. 3) de simplicitate Dei. Difficultas quae fieri posset ex mysterio SS. Trinitatis, solvitur infra ubi est sermo de Trinitate. Nunc per respectum ad Trinitatem citatur solum verbum sancti Bernardi, *de Consideratione*, l. V, c. 8 : « Inter omnia quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinae Trinitatis », id est unitas ita elevata et intima ut in ipsa Trinitate personarum remaneat. Sub isto aspectu altissimo, unitas revelatur E contrario si non per respectum ad Trinitatem consideratur, est praeambulum fidei, quod ex sola ratione probatur, ut vidimus ; imo nunc ex sola ratione demonstratur quod Deus est maxime unus.

Ratio est : quod est maxime ens et maxime indivisum est maxime unum. Atqui Deus est maxime ens (quia est ipsum Esse subsistens) et maxime indivisus (quia est omnino simplex, q. 3, a. 7). Ergo Deus est maxime unus ; id est infinite magis distat a compositione quam etiam supremus angelus in quo est compositio essentiae et existentiae.

Imo solus Deus est unitas per essentiam ; creaturae enim non habent unitatem sicut entitatem nisi per participationem.

In tractatu autem de Trinitate ostenditur quod haec summa Dei unitas non tollitur per distinctionem realem personarum, quia haec distinctio sumitur secundum oppositionem relationis ; id est personae distinguuntur realiter ab invicem et non realiter a natura divina (Iª, q. 39, a. 1). Ita in triangulo aequilaterali, tres anguli aequales sunt realiter distincti ab invicem et non realiter distincti a superficie trianguli quae est numerice eadem in his tribus angulis. Unitas eo altior apparet quo in ipsa reali

distinctione intime remanet. Et hoc est ipsum Trinitatis mysterium.

Cajetanus hoc optime notat Iª, q. 39, a. 1, nº VII, ad ostendendum quod, quamvis natura divina nullo modo realiter, nec formaliter distinguatur a paternitate, tamen haec natura communicabilis est et realiter communicata, dum paternitas est incommunicabilis ; ita quamvis primus angulus trianguli non realiter distinguatur ab ejus superficie, et non communicetur aliis duobus angulis, tamen ejus superficies eis realiter communicatur. Dicit Cajetanus ibidem : « Sicut in ordine reali, ita in ordine formali, seu rationum formalium *secundum se*, non quoad nos loquendo, *est in Deo unica ratio formalis, non pure absoluta nec pure respectiva, non pure communicabilis nec pure incommunicabilis* ; sed *eminentissime ac formaliter* continens quidquid absolutae perfectionis est et quidquid trinitas respectiva exigit... *Fallimur* autem, ab absolutis et respectivis ad Deum procedendo, eo quod *distinctionem inter absolutum et relativum quasi priorem re divina imaginamur* ; et consequenter illam sub altero membro oportere poni credimus. Et tamen est totum oppositum. Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super unum*. »

Id est : res divina ut in se est continet *formaliter eminenter* omnes *perfectiones* simpliciter simplices, seu absolutas, et etiam *relationes divinas*, ita ut hae relationes reales et subsistentes non realiter nec formaliter (a parte rei) distinguantur a natura. Ab ea enim non distinguuntur nisi distinctione rationis ratiocinatae seu virtuali. Et sic per revelationem unitas Dei adhuc altior apparet quam per summam rationis investigationem.

Qu. XII. — De Cognoscibilitate Dei.

Postquam sanctus Thomas dixerit de Deo « quomodo non sit » nunc dicit « quomodo a nobis cognoscatur », ut jam annuntiaverat q. 3, prologo.

De momento hujusce quaestionis. Quaestio ista est maximi momenti; sicut quaestio IIª *de existentia Dei* fundamentalis est quantum ad ea quae jam pertinent ad theologiam naturalem, haec quaestio XII est fundamentalis quantum ad ea quae sunt ordinis supernaturalis. Agitur enim de possibilitate elevationis creaturae rationalis ad ordinem gratiae et gloriae, scilicet ad finem supernaturalem visionis beatificae, et proprie est sermo de essentiali supernaturalitate hujusce visionis, quae valde superat supernaturalitatem miraculi. Miraculum enim est supernaturale solum quoad modum productionis suae, sic per resurrectionem, *supernaturaliter* restituitur mortuo *vita naturalis*, vegetativa et sensitiva, dum e contrario, ut statim apparebit, visio immediata essentiae divinae est supernaturalis intrinsece et quoad suam essentiam, est enim *vita essentialiter supernaturalis*. Plures recentiores volentes apodictice demonstrare ex sola ratione possibilitatem visionis beatificae ex ejus naturali desiderio, obliti sunt hanc distinctionem inter supernaturalitatem essentialem vitae aeternae et supernaturalitatem miraculi, cujus existentia et possibilitas sunt naturaliter cognoscibiles. Videbimus quod nec visionis beatificae existentia, nec ejus possibilitas possunt apodictice probari ex sola ratione, quia id quod est supernaturale quoad essentiam, est supernaturale quoad cognoscibilitatem, prout verum et ens convertuntur. Videbimus tamen quod possibilitas visionis beatificae *non potest improbari, defenditur* contra negantes, *suadetur* ex sola ratione per profundissimum argumentum convenientiae, et *firma fide tenetur*. Haec est communis theologorum sententia, quae nonnisi ex inadvertentia negari potest.

Ideoque in hac quaestione profunde jam evolvitur notio vitae essentialiter supernaturalis, quae perficitur in tractatu *de beatitudine*, Iª IIªᵉ, q. 5, a. 5 et *de gratia*, prout gratia est semen gloriae. Cf. Iª IIªᵉ, q. 109, a. 5, q. 110; q. 111, a. 5; q. 112, a. 1, 5.

Dicet sanctus Thomas Iª IIªᵉ, q. 5, a. 5: « Nec homo, nec aliqua creatura (angelica) potest consequi beatitudinem ultimam, per sua naturalia », quia « visio divinae essentiae in infinitum excedit omnem substantiam creatam » id est ejus naturales vires et exigentias. Item Iª IIªᵉ, q. 109 a. 5, ostenditur quod « sine gratia homo non potest mereri vitam

aeternam » quia « vita aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae » et etiam naturae angelicae, ut ostenditur Iª, q. 62, a. 2.

Haec autem omnia fundantur in nostra quaestione praesenti.

Haec quaestio dividitur in tres partes: 1ª de cognoscibilitate Dei per visionem immediatam, ab art. 1° ad 11ᵘᵐ inclusive; — 2ª de cognoscibilitate Dei per rationem, modo abstracto, ex effectibus naturalibus, art. 12°; — 3° de cognoscibilitate Dei per fidem, art. 13°.

Iª pars hujusce quaestionis, quae principalis est, subdividitur in quatuor. 1° *de possibilitate* visionis beatificae, seu elevationis nostrae ad ordinem supernaturalem gratiae et gloriae (a. 1); — 2° *de immediatione* hujusce visionis: an Deus videatur per aliquam similitudinem seu ideam (a. 2); — 3° *de facultate et de lumine gloriae*, quibus intellectus creatus Deum videre potest (a. 3°, 4°, 5°); — 4° *de diversis conditionibus hujus visionis* quoad inaequalitatem ejus, in diversis beatis, quoad ejus penetrationem non comprehensivam, et quoad statum beatitudinis.

Art. I. — Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.

St. qu. Non solum est sermo de intellectu humano, sed de omni intellectu creato, etiam angeli supremi, imo altiorum angelorum creabilium. In titulo *possit* sumitur absolute, sive per potentiam in hoc intellectu creato, sive per potentiam in Deo elevante; id est agitur *de possibilitate* seu non repugnantia visionis Dei pro intellectu creato; existentia autem hujusce visionis est de fide, et est donum gratuitum. Denique *videre Deum per essentiam* significat cognoscere Dei essentiam, non incomplete, sed complete, quamvis ut dicetur art. 7° non comprehensive. Hoc vocant scholastici: cognoscere Deum *non abstractive*, sed *quidditative*.

Terminologia ista facile intelligitur: *cognitio abstractiva Dei* est *incompleta et imperfecta*, nam attingit Deum secundum praedicata essentialia quidem, sed solum *communia* ex analogia cum creaturis, sic Deus cognoscitur ut prima causa, primum ens, ipsum Esse subsistens, ens infinitum, etc. E contrario *cognitio quidditativa Dei* est *completa et perfecta*, quia attingit Deum secundum omnia praedicata essentialia usque ad ultimam ejus differentiam inclusive, id est usque ad suam *Deitatem*, seu suam vitam intimam. Deitas autem ut sic formaliter eminenter et explicite continet omnes perfectiones simpliciter simplices, quae in ejus eminentia intime conciliantur, imo identificantur (absque ulla distinctione reali), quamvis in ea non destruantur. *Deitas* autem ut sic a nobis viatoribus nominatur, sed non cognoscitur conceptu proprio, quia non est naturaliter participabilis in naturis creatis a quibus proveniunt per abstractionem ideae nostrae; in illis est quidem participatio entis, unius, veri, boni, intelligentiae, amoris, non vero participatio Deitatis, quae participari nequit nisi per gratiam, quae est proprie participatio divinae naturae, seu vitae Dei intimae

Unde magna est differentia inter cognoscere Deum abstractive velut ab exteriori, in aliquo speculo creato, et eum cognoscere quidditative in ejus vita intima. Ita magna est differentia inter cognoscere aliquem hominem, v. g. summum pontificem, solum ab exteriori et cognoscere ejus vitam intimam. Haec autem terminologia fundatur immediate in Sacra Scriptura, sic sanctus Paulus dicit, I *Cor.* II, 9 : « *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei* (haec est vita Dei intima, seu Deitas ut sic). *Quis enim hominum scit ea quae sunt hominis* (intime), *nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei.* »

Sanctus Thomas de distinctione inter cognitionem abstractivam et cognitionem intuitivam seu quidditativam Dei, locutus est alibi pluries, v. g. *C. Gentes*, l. I, c. 3 ; l. III, c. 49, 50.

Hanc quaestionem longe tractavimus in alio opere *de Revelatione*, t. I, p. 337-403 ; ideoque nonnisi principalia hic dicemus.

* * *

Videamus 1° quid sit de fide definitum circa visionem beatificam; 2° errores negantium aut possibilitatem visionis beatificae, aut ejus supernaturalitatem ; 3° de testimonio Sacrae Scripturae et Traditionis ; 4° quomodo sanctus Thomas defendit possibilitatem hujusce visionis in hoc articulo et in aliis locis ; 5° de terminologia theologorum posteriorum in hac re ; 6° de diversis sententiis; 7° de sententia communi thomistarum.

1° Quid sit de fide definitum circa visionem beatificam.

Ex definitionibus et declarationibus Ecclesiae, ut notat Denzinger, *Enchiridion* (in indice theologico, n° XIV, a.) habetur : « Qui post baptismum sine culpa personali moriuntur, statim *in caelum* perveniunt, 464, 530, 693, 3048, ad cujus ingressum requiritur status gratiae, 800, 809, *842*, 1011 ; caelum seu beatitudo non est transformatio substantialis in Deum 510, sed homo elevatur *ad beatitudinem supernaturalem* 1808, quae a sola ratione investigari non potest, 1669[1]. »

1 Hoc declaratur contra semirationalismum Frohschammer (*Denz.* 1669) qui reprobatur prout tenebat : « *Supernaturalem hominis finem* et ea omnia quae ad ipsum spectant... ad humanae rationis et philosophiae provinciam pertinere, *rationemque*, dato hoc objecto, *suis propriis principiis scienter ad ea posse pervenire.* »

Ibidem dicitur :

« Quo circa ex ejusdem auctoris sententia concludi omnino possit ac debeat, *rationem* in abditissimis etiam divinae sapientiae ac bonitatis, immo etiam et liberae ejus voluntatis mysteriis, licet posito revelationis objecto, *posse ex seipsa*, non jam ex divinae auctoritatis principio, sed *ex naturalibus suis principiis et viribus* ad scientiam seu certitudinem pervenire. Quae auctoris doctrina quam falsa sit et erronea, nemo est, qui christianae doctrinae rudimentis vel leviter imbutus non illico videat planeque sentiat. »

Illi qui volunt ex sola ratione non solum suadere, sed apodictice probare possibilitatem visionis beatificae, non sufficienter considerant quid de hac re scripserit Pius IX, contra semirationalismum Jac. Frohschammer. Legenda sunt integraliter ea saltem quae ex Epist. « Gravissimas inter » Pii IX, citantur in Enchir. Denzinger, n° 1669-1673. Haec postea modo definitivo formulata sunt in C. Vaticano, *Denz.* 1795, 1796, 1816.

Declaratur etiam quod haec beatitudo supernaturalis in hac vita haberi non potest 474 sq., sed in futura, 287, et *consistit in visione Dei immediata intuitiva, faciali, ejusque fruitione* 530, 693, 1928 sqq., 3030.

Speciatim citanda est Constitutio « Benedictus Deus » Benedicti XII (Denz. 530) : ubi dicitur : « Auctoritate apostolica definimus : quod secundum communem Dei ordinationem *animae Sanctorum omnium*... mox post mortem et purgationem praefatam in illis, qui purgatione hujusmodi indigebant, etiam ante resumptionem corporum et judicium generale... *vident divinam essentiam visione intuitiva* et etiam *faciali*, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed *divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente*, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur... Ac quod visio hujusmodi divinae essentiae ejusque fruitio *actus fidei et spei in eis evacuant*,... quodque eadem visio et fruitio... continuabitur... in sempiternum ».

In hac constitutione notanda sunt verba quoad immediationem visionis : « nulla mediante creatura in ratione objecti visi » ; non tamen ex hoc damnatur sententia eorum qui tenent in visione beatifica dari speciem creatam impressam aut expressam, quia non dicunt eam mediare *in ratione objecti visi*, sed solum ut *id quo* vel *id in quo* videtur essentia divina, sicut angelus videt suam essentiam in aliquo verbo expressam.

Item in Conc. Flor. (Denz. 693) dicitur « animas sanctorum in caelum intueri clare ipsum Deum trinum et unum *sicuti est*, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius ».

* * *

2° De erroribus damnatis.

Quoad errores damnatos in hac re, quidam sunt per recessum negando possibilitatem visionis beatificae, alii sunt per excessum, dicendo eam esse possibilem sine dono absolute gratuito.

Qui negaverunt possibilitatem visionis intuitivae Dei, invocaverunt argumenta citata a sancto Thoma initio hujusce articuli, scil. nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant ; imo Deitas est quodammodo *supra ens*, objectum autem intellectus est ens. Insuper Deus non potest videri nisi finito modo, et tunc non immediate per essentiam[1]. Sanctus Gregorius, in l. 18 *Moral.* c. 28, loquitur de hoc errore. Sub Innocentio III, Almaricus eodem modo erravit. Sed sunt praesertim *Palamitae* saeculo XIV, qui negaverunt possibilitatem visionis beatificae, contendentes naturam divinam, prout est in se non posse etiam supernaturaliter videri ab intellectu creato. Propterea Palamitae

1. Neoplatonismus Plotini tendit ad negationem possibilitatis visionis beatificae, quia tenet quod suprema hypostasis *Unum-Bonum* est supra Intelligibilitatem et Intelligentiam, quae est secunda hypostasis. Proinde Unum Bonum non potest videri, sed solum quodam contactu mystico et obscuro cognosci. Insuper haec doctrina pantheistica secundum quam omnia procedunt a Deo per emanationem necessariam negat possibilitatem liberae elevationis nostrae ad ordinem gratiae.

admiserunt quamdam lucem increatam a Deo manantem, oculis corporalibus visibilem, qualem, aiebant, viderant apostoli in monte Thabor et hac luce sanctos in caelo frui et beari. Hanc doctrinam Graeci in quatuor pseudo-synodis acceptarunt et confirmarunt. Cf. *Dict. Théol* , art. Palamas.

Inter modernos Rosmini videtur negasse possibilitatem visionis omnino immediatae etiam cum auxilio luminis gloriae Damnatae sunt sequentes propositiones Rosmini (Denz. 1928, 1930) « *Deus est objectum visionis beatificae*, in quantum est *auctor operum ad extra*. » « Cum Deus non possit, nec per lumen gloriae, totaliter se communicare entibus finitis, non potuit essentiam suam comprehensoribus revelare et communicare, nisi eo modo, qui finitis intelligentiis sit accommodatus · scilicet Deus se illis manifestat, quatenus cum ipsis relationem habet, ut eorum creator, provisor, redemptor, sanctificator. » Hae propositiones videntur negare visionem Dei immediatam ac per essentiam tanquam impossibilem etiam cum auxilio luminis gloriae

***

Per oppositum autem *Eunomius*, *Aetius et Anomaei*, quarto saeculo solis naturae viribus tribuebant non solum Dei visionem intuitivam sed et comprehensivam, contra quos acerrime pugnarunt SS. Patres Chrysostomus, Basilius, uterque Gregorius, Ambrosius, Epiphanius et alii.

Sanctus Thomas in nostro articulo, 1ª objectio, citat textum sancti Chrysostomi (in *Joan.* I, 18, in *Hom.* 14), ex quo oritur difficultas, scilicet . « Ipsum quod est Deus, non solum Prophetae, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli », et similem textum Dionysii. — Respondet sanctus Thomas « utraque auctoritas loquitur de visione comprehensiva » et non solum intuitiva. Et hoc probat citando textum sancti Chrysostomi (*Hom.* 14, parum post praedicta verba) : « Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et *comprehensionem tantam*, quantam Pater habet de Filio. »

Revera Chrysostomus hic loquitur contra Anomaeos qui dicebant se Deum videre sicut seipsum Deus videt. Cf. de hac re Sylvium ad hunc articulum.

In similem errorem saeculo XIV inciderunt *Beguardi et Beguinae*. Conc. Viennense oecumenicum (Denz. 475) damnavit hunc eorum errorem : « Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque *anima non indiget lumine gloriae*, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. » Hoc est dicere visio beatifica non solum possibilis est, sed naturalis est.

Deinde *Baius* negavit gratuitatem elevationis nostrae ad ordinem gratiae et gloriae, et admisit in nobis *desiderium naturale efficax* visionis beatificae, tanquam doni naturae debiti seu non indebiti, non gratuiti. Cf. Denz. 1021 : « *Humanae naturae sublimatio* et exaltatio in consortium divinae naturae *debita* fuit integritati primae conditionis, et proinde *naturalis* dicenda est et non supernaturalis. » Item 1023 : « Absurda est eorum sententia, qui dicunt hominem ab initio, *dono quodam supernaturali*

et *gratuito* supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum *supernaturaliter* coleret. »

Item nº 1034 : « Distinctio illa duplicis amoris, *naturalis* videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et *gratuiti*, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. » Item 1012, 1013, 1014. Hae omnes damnationes maximi sunt momenti, ex his *damnatur naturale desiderium* **efficax** *visionis beatificae ;* dicitur efficax prout visio beatifica non superaret *exigentias* nostrae naturae, sed solum ejus vires ; quia visio beatifica sicut sublimatio humanae naturae et exaltatio in consortium divinae naturae esset *debita*, et non gratuita. Haec est negatio gratuitatis ipsius gratiae.

Notandum est quod ad hunc errorem inclinaverunt postea *ontologistae*, ut patet ex eorum propositionibus damnatis, Denz. 1659 sqq. : « *Immediata Dei cognitio*, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale. » — « Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. » — Si ita esset, inter hanc cognitionem naturalem et visionem beatificam non esset distinctio essentialis ex parte objecti formalis, sed esset idem objectum formale prius confuse cognitum et postea distincte, sicut dicimus : ratio naturalis in rustico et in magno metaphysico habet idem objectum formale specificum, diversimode tamen cognitum, scil. confuse ab uno, distincte ab alio. Sic tolleretur essentialis distinctio inter duos ordines naturae et gratiae.

Semirationalistae ut Frohschammer aliquid simile dixerunt cf. Denz. 1669, 1671, 1673. Eorum doctrina magis expresse damnata est in C. Vatic. Denz. 1795, 1816, ubi clarissime affirmatur « *duplicem esse ordinem cognitionis* non solum principio, sed *objecto etiam distinctum* ».

Denique Pius X in Encycl. *Pascendi* (Denz. n. 2103) dicit contra plures apologetas modernos, qui exaggeraverunt aspirationes nostras naturales et ad errorem Baii accesserunt : « Hic autem queri vehementer Nos iterum oportet, non desiderari e catholicis hominibus, qui, quamvis *immanentiae* doctrinam ut doctrinam rejiciunt, ea tamen pro apologesi utuntur ; idque adeo incauti hoc faciunt, ut in natura humana non *capacitatem* solum et *convenientiam* videantur admittere ad ordinem supernaturalem, quod quidem apologetae catholici opportunis adhibitis temperationibus demonstrarunt semper, sed germanam verique nominis *exigentiam*. — Ut tamen verius dicamus, haec catholicae religionis exigentia a modernistis invehitur, qui volunt moderatiores audiri. Nam qui integralistae appellari queunt, ii homini nondum credenti ipsum *germen*, in ipso latens, demonstrari volunt, quod in Christi conscientia fuit atque ab eo hominibus transmissum est. »

In secunda parte hujus textus reprobatur sententia eorum qui volunt in natura nostra (quae pro eis est in fieri) invenire germen vitae christianae, quae sic non esset proprie supernaturalis. In prima autem parte reprobatur *naturale desiderium exigentiae seu efficax* visionis beatificae ; hoc esset enim

renovare errorem Baii secundum quem: « Exaltatio in consortium divinae naturae *debita* fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis » (Denz. 1021).

Haec sufficiunt quoad errores ad invicem oppositos, id est aut per recessum aut per excessum. Ex hoc autem jam praecisa explicatio habetur, praesertim si exacte considerantur hi errores ad invicem oppositi. Item in quaestione de gratia, jam magna explicatio doctrinae fidei habetur ex diligenti consideratione errorum pelagianorum et semipelagianorum ex una parte, praedestinatismi, protestantismi et jansenismi ex altera.

* * *

3° De testimonio Sacrae Scripturae et Traditionis circa visionem beatificam.

Praedictae definitiones Ecclesiae magis explicite proponunt veritatem jam formaliter in deposito Revelationis contentam, scil. in Sacra Scriptura et in Traditione.

Citandi sunt principales textus Sacrae Scripturae, ut a Traditione intellecti sunt. Cf. de hac re PÉTAU, *Theologica dogmata*, l. VII, c. 5, 6, t. I, 593 et ROUET DE JOURNEL, S. J *Enchiridion Patristicum*, 1911, (index theologicus, n° 607 et 105).

Apud Matth., v, 8, legitur : « *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* » Hic textus explicatur per sequentes, Matth., XVIII, 10 : « Videte ne contemnatis unum ex his pusillis ; dico enim vobis, quia *angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est.* » Hoc quidem dicitur de angelis ; sed ex primo textu et ex pluribus aliis Evangelii apparet quod beatitudo nostra caelestis non differt ex parte objecti visi a beatitudine angelorum.

Insuper apud *Joan.*, XIV, 20-24 : « In illo die vos cognoscetis quia ego sum in Patre meo, et vos in me et ego in vobis. » — *Joan.*, XVII, 20 : « Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint..., ut sint consummati in unum... Pater, quos dedisti mihi, volo *ut ubi sum ego*, et *illi sint mecum*, ut videant claritatem meam quam dedisti mihi; quia dilexisti me ante constitutionem mundi. » Cf. *Comment.* sancti Augustini et sancti Thomae. Verba « volo ut ubi ego sum » explicantur per alia apud *Joan.*, III, 11. « Quod vidimus testamur... Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis *qui est in caelo.* »

Item I *Joan.*, III, 2 : « Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam *cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* » Si autem Deus non per suam essentiam cognoscatur intuitive, sed in speculo creato, non potest dici « visus sicuti est » ; nam speculum creatum est quid omnino imperfectum per respectum ad ipsum Deum in se consideratum. Hoc magis explicatur in sequenti textu.

Denique in I *Cor.*, XIII, 12 : « *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Nunc cognosco ex parte ; *tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum* ». Cf. *Comm.* sancti Thomae.

Id est : nunc Deum cognoscimus per speculum, scil. in speculo rerum creatarum, etiamsi agatur de cognitione fidei, quae est donum Dei, nam mysteria fidei exprimuntur secundum conceptus, v. g. naturae et personae, qui ex rebus creatis habentur. Item dicitur : « *nunc videmus in aenigmate* » propter obscuritatem mysteriorum fidei, quae non cognoscuntur immediate in seipsis et clare, sed solummodo per testimonium Dei, signis divinis confirmatum. « *Tunc autem facie ad faciem* » id est : videbimus Deum immediate. Et hoc confirmatur per ultima verba : « *sicut et cognitus sum* » : Deus autem nos cognoscit perfectissime, secundum illud ad Hebr. IV, 13 : « omnia nuda et aperta sunt oculis ejus ».

Est tamen quaedam difficultas pro expressione « facie ad faciem » nam in l. *Exodi* XXXIII, 11, dicitur : « Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum ». Item *Deuter.*, XXXIV, 10 : « Et non surrexit ultra propheta in Israël, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem. » — Imo in *Genesi* XXXII, 30, legitur quod Jacob, post visionem angelorum et locutionem divinam, dixit : « Vidi Deum facie ad faciem et salva facta est anima mea. » In hoc autem textu non agitur de visione immediata essentiae divinae, quia, ut ibidem refertur, Jacob cum Angelo sensibiliter apparente luctans, solum benedictionem divinam ac nominis mutationem accepit.

Ad hanc difficultatem respondetur : expressio *facie ad faciem* in his locis V. T. est materialiter eadem ac in praedicto loco I *Cor.*, XIII, 12, sed in hac Epistola sancti Pauli altior est sensus, ut patet ex contextu : « tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum ».

Sanctus Thomas explicat hos textus V. T. in nostra quaestione, art. XI, ad 1m : « Quod dicit Jacob : *Vidi Deum facie ad faciem*, referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram, in qua repraesentabatur Deus... vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam contemplationis supra communem statum. »

Non mirum est autem quod haec expressio « facie ad faciem » non omnino secundum eumdem sensum sumatur in V. T. et in I *Cor.*, XIII, quia est expressio analogica per metaphoram. Deus enim proprie faciem non habet ; ideo haec locutio prius exprimit quamdam apparitionem sensibilem Dei, postea autem in altiori sensu sumitur de manifestatione immediata absque medio sensibili. Denique dicendum est quod non omnes Patres dixerunt quod in hoc textu sancti Pauli agitur proprie de visione beatifica ; attamen hoc communius admittitur, quia agitur in textu de cognitione patriae quae superat fidem et omnia charismata[1].

In V. T. innuitur quodammodo visio beatifica, in quibusdam textibus, citatur *Ps.* XVI, 15 : *Satiabor cum apparuerit gloria tua.*

* * *

Patres jam a saeculo secundo loquuntur de visione beatifica. Inter alios

1. Cf. ESTIUM, *In omnes canonicas apostolorum epistolas*, t. I. in Ep. I ad Cor., XIII, 12.

sanctus Irenaeus[1] dicit : « Hoc concedit (Deus) iis qui eum diligunt, id est *videre Deum*, quod et prophetabant prophetae... Homo enim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur ab hominibus, quibus vult, et quando vult et quemadmodum vult. » — Item etiam sanctus Cyprianus[2] : « Quae erit gloria et quanta laetitia, admitti ut *Deum videas*, honorari ut cum Christo Domino Deo tuo salutis ac lucis aeternae gaudium capias. »

Quoad testimonia Patrum, cf. Pétau, l. VII, c. 5, 6, t. I, p. 567, p. 590 ss. ubi referuntur principales eorum textus, et explicantur plures textus sancti Chrysostomi et sancti Basilii, qui videntur primo aspectu negare visionem immediatam Dei, dum ex contextu apparet quod hi Patres loquuntur contra Anomaeos, qui solis naturae viribus tribuebant non solum Dei visionem intuitivam sed et comprehensivam, ut notat ipse sanctus Thomas a. 1, ad 1m. Jam ante scholasticos, pro ipsis stoicis, comprehendere est plene percipere, Zeno enim distinguebat inter simplicem sensationem et perceptionem comprehensivam, primam comparabat manui apertae, et secundam manui clausae, quae stringit id quod tenet.

Sic sanctus Joannes Chrysostomus definit visionem comprehensivam, cognitionem adequatam, quam v. g. Pater habet de persona Filii sui. Cf. *Homil.* XIV. — Cf. etiam sanctum Augustinum, *De civitate Dei*, XXII, 29, 30 ; *Retractationes*, I, 13 ; *de Trinitate*, l. IX, c. XI ; l. XV, c. IX.

* * *

Quid de hac re dixerunt philosophi non christiani ?

Quoad antiquos philosophos notandum est quod Plato praesertim in *Phaedone* locutus est de vita futura, et sub forma mythica de contemplatione Summi Boni. Sed in *Republica*, l. VII, 517, D, dicit quod Idea Boni est fons omnis veritatis et intelligentiae, ita ut videatur esse super essentiam intelligibilem et intellectionem.

Pro Plotino (VI *Ennead.*, l. VII, n. 34-36), Suprema hypostasis, scilicet Unum-Bonum superat intelligentiam (quae est secunda hypostasis, in qua est dualitas quaedam subjecti et objecti), et igitur Supremum Bonum non potest videri, sed quodam obscuro et mystico contactu cognoscitur. Cf. VI *Ennead.*, IX, 12 et III *Enn.*, IV, 6.

Inter philosophos modernos Spinoza (*Ethica*, II, pr. 47, et V, pr. 36), modo pantheistico concepit visionem Dei ; juxta eum non datur nisi unica substantia quae habet duo attributa infinita scilicet cogitationem et extensionem, et sicut corpora nostra sunt modi finiti extensionis infinitae, ita intellectus noster est modus finitus cogitationis divinae. Inter autem homines illi sunt immortales qui perveniunt ad Dei ideam, quae est modus aeternus Dei et non transitorius. Sic habetur quaedam immortalitas impersonalis, et beatitudo consistit in quadam cognitione Dei ex qua

1. *Adv. haerés.*, IV, 20. 5. Cf. ROUET DE JOURNEL, *op. cit.*, n° 236.
2. *Epist.* LVI, *ad Thibarit.* Cf. ROUET DE JOURNEL, *op. cit.*, n° 579.

procedit amor intellectualis Dei, et ut dicitur in *Ethica* V, pr. 36 : « Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus seipsum amat, (seu) mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus seipsum amat ».

Haec omnia procedunt ex pantheistica definitione substantiae, in qua confunditur ens universale cum ente divino, ex quo Spinoza vult omnia deducere more geometrico, secundum determinismum absolutum. Sic negata libertate Dei, sequitur negatio possibilitatis revelationis supernaturalis et miraculi. Imo totus ordo supernaturalis radicaliter negatur etiam in Deo, propter identificationem naturae divinae et naturae nostrae. Natura humana non potest elevari ad vitam supernaturalem, cum jam non realiter et essentialiter distinguatur a natura divina[1].

Sed Spinoza manifeste erravit, ut supra dictum est q. 3, a. 1 et a. 4, confundendo ens universale cum ente divino, concipiendo extensionem infinitam ut Dei attributum, et nunquam potuit deducere ex Deo modos finitos extensionis et cogitationis, quorum series successiva juxta ipsum est ab aeterno.

Contra hanc positionem statutum est supra quod Deus est ipsum Esse subsistens omnino simplex ac immutabile, et sic realiter ac essentialiter distinguitur a mundo mutabili et composito, et in Deo non possunt esse modi finiti, qui essent velut ejus accidentia, quia ipsum Esse subsistens non est ulterius determinabile, est Actus Purus, absque admixtione potentiae.

* * *

4° Quomodo sanctus Thomas defendit possibilitatem visionis beatificae in hoc articulo et in locis similibus ?

In articulo sunt tres partes : 1° ponitur causa dubitandi ; 2° refertur opinio negativa haereticorum ; 3° improbatur haec opinio, dupliciter prout est aliena a fide, et prout *negare* possibilitatem visionis beatificae est « praeter rationem ».

In prima parte probatur quod *Deus quantùm in se est, maxime cognoscibilis est ;* quia unumquodque est cognoscibile secundum quod est in actu ; Deus autem est actus purus. Ita Aristoteles dixit quod Actus purus est simul suprema intelligentia et supremum intelligibile. Sed hoc est quodammodo contra Plotinum secundum quem prima hypostasis, Unum-Bonum, est supra intelligentiam (2am hypostasim) et essentiam. Attamen Plotinus admisit in prima hypostasi aliquam superintellectionem.

Addit sanctus Thomas : « *Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est*, propter excessum intelligibilis super intellectum, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis. » Hoc notaverat Aristoteles *Met.*, l. II, c. 1.

Ex hoc oritur causa dubitandi, quae se tenet ex parte intellectus

1. Ita est etiam in pantheismo Brahmanismi ex quo processit Buddhismus.

creati, non ut est intellectus, sed ut est creatus et debilis, seu deficiens, sicut oculus noctuae.

In secunda parte articuli refertur opinio eorum qui « posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest ». — Ita plures neoplatonici qui post Plotinum, dixerunt de Deo, seu de prima hypostasi, etiam in extasi suprema, intellectus finitus non potest habere visionem, sed solum contactum mysticum obscurum.

Item sub Innocentio III, ut notavimus, Almarici negaverunt possibilitatem visionis immediatae essentiae divinae.

In tertia parte articuli, improbatur haec negatio possibilitatis visionis beatificae, tum quia est « aliena a fide », tum quia est « praeter rationem ».

Dicitur « *aliena a fide* » saltem ut erronea, imo in *de Veritate*, q. 8, a. 1, sanctus Thomas dicit : « Haec positio sustineri non potest, cum sit *haeretica*. » Hoc nunc magis apparet post plures definitiones, praesertim propter definitionem Benedicti XI (Denz. 530).

Sanctus Thomas manifestat hoc esse alienum a fide, prout de fide est quod beatitudo nostra est in Deo. Atqui, ut ostendit Aristoteles (*Eth.*, X, c. 9), ultima beatitudo hominis est in altissima ejus operatione, quod est intelligere. Et in tantum unumquodque est perfectum, in quantum ad suum principium attingit, ut aiebant etiam neoplatonici.

Remanet difficultas tamen circa praemissam naturalem hic positam, quia oporteret probare quod ultima beatitudo est non in abstractiva intellectione Dei, sed in intellectione intuitiva, omnino immediata. Dici potest, ut notat Joannes a sancto Thoma : unumquodque perfectum est per conjunctionem ad suum principium *juxta capacitatem suam*.

Ad hoc respondetur : haec immediatio sufficienter constat ex locis Sacrae Scripturae supra citatis et ex definitionibus Ecclesiae, praesertim post sanctum Thomam ex definitione Benedicti XI.

***

Denique ostenditur quod *negare possibilitatem visionis beatificae est praeter rationem ;* id est : ratio non potest demonstrare hanc impossibilitatem, seu possibilitas visionis beatificae non potest improbari, imo rationaliter sic defenditur contra negantes :

Naturale desiderium non potest esse inane.

Atqui inest homini naturale desiderium cognoscendi causam cum intuetur effectum.

Ergo est praeter rationem dicere nullum intellectum creatum posse Deum videre.

Circa hoc argumentum commentatores sancti Thomae multum scripserunt[1]. Prius videndum est quomodo ipse sanctus Thomas hoc argumentum enuntiat in aliis locis. Dicit in Iª IIªe, q. 3, a. 8 : « Objectum intellectus est quod quid est, id est essentia rei, ut dictum est in III *de Anima*. Unde

1. Hoc longius alibi exposuimus, cf. *De Revelatione*, l. I, c. XII, t. I, p. 376-403.

in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei... Et ideo remanet *naturaliter* homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, *ut etiam sciat de causa quid est...* Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. »

In *C. Gentes*, l. III, c. 50, dicitur : « In naturali et *imperfecta* cognitione quam habent angeli de Deo, non quiescit eorum *naturale desiderium*, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam. »

Ex his aliis locis sic melius conficitur argumentum :

Naturale desiderium non potest esse inane, seu tendere ad aliquid impossibile[1]. Atqui inest homini naturale desiderium cognoscendi non solum an sit prima causa, sed *quid sit in se*. Ergo cognoscere essentiam primae causae ut in se est, non videtur homini impossibile, id est non videtur esse supra aptitudinem elevabilem hominis, et hanc possibilitatem negare est igitur « praeter rationem ».

***

Dubium circa significationem et vim hujusce argumenti. Plures objecerunt : hoc argumentum aut nimis probat, aut non satis.

Nimis quidem si agitur de desiderio naturali efficaci, seu *exigentiae* visionis beatificae, quia sic haec visio esset nostrae naturae debita et non gratuita, ut dixit Baius et postea Jansenius, qui ad suam defensionem hoc argumentum sancti Thomae attulerunt. Sic intellectum hoc argumentum nimis probaret, ut patet ; probaret enim etiam ipsum factum visionis beatificae et perduceret ad confusionem duorum ordinum naturae et gratiae.

Non satis autem probat, si agitur de desiderio naturali conditionali et inefficaci, seu de velleitate, quia haec velleitas frustrari potest, inanis remanere potest ; imo etiam forsitan tendit ad aliquid impossibile, sicut si aliquis, putans intuitionem Dei dari non posse sine ejus comprehensione, desideraret conditionaliter et inefficaciter visionem Dei non solum intuitivam sed comprehensivam, quae incommunicabilis est. Desiderare autem conditionaliter est desiderare sub conditione possibilitatis rei desideratae, v. g. si quis desideraret habere pennas sub conditione possibilitatis hujusce rei.

Insuper alia est difficultas, scilicet : explicatio rerum naturalium requirit solum perfectam cognitionem abstractivam essentiae causae primae, quia Deus est causa rerum non per suam essentiam, ex necessitate naturae, sed liberrime per intellectum et voluntatem ; sufficit igitur ad explicationem rerum naturalium scire quod prima Causa est intelligens et volens. E contrario ad explicationem perfectam gratiae sanctificantis, quae est participatio divinae naturae, oporteret essentiam Dei videre.

1. Sanctus Thomas hic defendit enim *possibilitatem* visionis beatificae potius quam factum hujusce visionis, nam elevatio nostra ad ordinem supernaturalem, juxta fidem catholicam, pendet a libertate Dei, imo est omnino gratuita ut essentialiter supernaturalis.

Huic difficultati communiter respondent thomistae praesertim post Baium : sanctus Thomas certo non loquitur *de naturali desiderio absoluto et efficaci* seu *exigentiae*, et igitur loquitur *de desiderio conditionali et inefficaci* ex quo defenditur ac profunde suadetur, non existentia, sed possibilitas visionis beatificae, quamvis non apodictice probetur. Hoc constat ex sequentibus.

***

1° Sanctus Thomas certo non loquitur de desiderio naturali efficaci, sed de desiderio inefficaci. Nam juxta ipsum non datur desiderium naturale efficax seu exigentiae nisi per respectum ad bonum proportionatum naturae et ei debitum. Cf. Iam IIae, q. 114, a. 2 : « *Vita aeterna* est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae ; quia etiam *excedit cognitionem et desiderium ejus* secundum illud I *Cor.* II, 9 : « Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum. » Item Ia, q. 62, a. 2, de necessitate gratiae pro angelis : « Videre Deum per essentiam est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde *nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem*, nisi mota a supernaturali agente et hoc dicimus auxilium gratiae »[1]. — Item Ia, q. 23, a. 1, definiendo praedestinationem : « Finis ad quem res creatae ordinantur a Deo est duplex : unus qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit ; quae est supra naturam cujuslibet creaturae, ut supra habitum est. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet, res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae ». — Item *de Veritate*, q. 14, a. 2 : « Est duplex hominis bonum ultimum, quorum unum est proportionatum naturae humanae (felicitas de qua philosophi locuti sunt), *aliud est bonum hominis naturae proportionem excedens* ». Cf. *de Veritate*, q. 27, a. 2.

Item in tractatu de gratia Ia IIae, q. 109, a. 5, 6 ; q. 112, a. 3 ; q. 114, a. 5. Cf. etiam Ia IIae, q. 62, a. 1, ad 1, ad 3, de necessitate virtutum theologicarum, et q. 68, a. 2, de necessitate donorum Spiritus Sancti.

Certum est igitur quod sanctus Thomas in nostro articulo non loquitur de *desiderio naturali absoluto et efficaci*, seu *exigentiae*, nam certissime tenet quod gratia et gloria sunt dona gratuita nullo modo naturae nostrae vel angelicae debita.

***

2° Si autem desiderium naturale de quo hic est sermo non est absolu-

1. *Ibidem, ad 1m* sanctus Thomas dicit : « Angelus naturaliter diligit *Deum in quantum est principium naturalis esse.* Hic autem loquimur de conversione *ad Deum, in quantum est beatificans* per suae essentiae visionem. » Haec est distinctio in quam merito insistit Ferrariensis in III *C. Gentes*, c. 51. Et sic plerique dicent thomistae : Homo naturaliter desiderat, desiderio non innato sed elicito, conditionali et inefficaci videre *essentiam Dei auctoris naturae* (non vero Dei Trini, auctoris gratiae, quia sub hoc altissimo aspectu, Deus naturaliter non cognoscitur). Ita Joannes a sancto Thoma, Gonet, Salmanticenses, Gotti, Billuart, etc.

tum et efficax, sequitur quod est conditionale et inefficax : id est : videre Deum per essentiam esset summa beatitudo, si Deus vellet ad hanc immediatam visionem modo gratuito me elevare.

Aliquis objicere potest : non tamen ipse sanctus Thomas scripsit haec verba : conditionale et inefficax, quae sunt in usu apud thomistas, praesertim post Baium.

Respondetur : certum est ex locis sancti Thomae citatis quod desiderium istud naturale *non est efficax*, ergo sequitur quod est *inefficax ;* desiderium autem inefficax supponit *conditionem* quae potest non esse de facto.

Hoc explicatur modo generali Ia, q. 19, a. 6, ad 1um ubi exponitur distinctio inter voluntatem salvificam universalem, quae est conditionalis et inefficax, et voluntatem efficacem salvandi electos. In hoc loco : sanctus Thomas ostendit quod « *aliquid potest esse in prima sui consideratione bonum* » et desideratum (v. g. salus omnium hominum), quod tamen *omnibus circumstantiis consideratis, non est simpliciter seu efficaciter volitum, sed voluntate conditionali.* Dicit enim ibidem, sanctus Thomas : « Neque id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid ; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt : in seipsis autem sunt in particulari. Unde *simpliciter volumus* aliquid secundum quod *volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus*, quod est *consequenter velle.* Unde potest dici, quod judex justus *simpliciter* vult homicidam suspendi ; sed secundum quid *vellet* eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici *velleitas*, quam absoluta voluntas. »

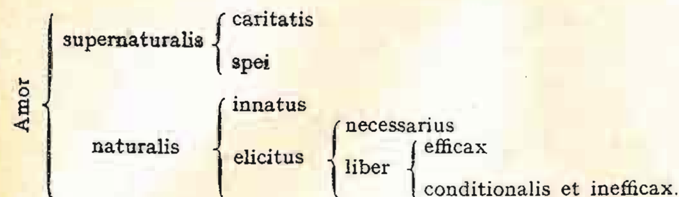
Pariter in casu nostro : videre Deum per essentiam, in prima sui consideratione, est bonum et desideratum ; sed omnibus circumstantiis consideratis apparet hanc visionem non esse naturaliter possibilem, sed solum per gratuitam elevationem. Proinde hoc bonum desideratum non est simpliciter et efficaciter volitum, sed voluntate conditionali. Ita habere pennas ad volandum esset bonum, si hoc donum nobis concederetur, vel etiam et melius : conservare semper vitam corporis est bonum desiderabile, sed sub conditione quod hoc privilegium a Deo modo praeternaturali concederetur.

Unde in nostro articulo sanctus Thomas loquendo *de naturali desiderio* videndi Deum per essentiam, loquitur de desiderio non efficaci, sed inefficaci, et est inefficax quia est conditionale, scil. quia supponitur conditio gratuitae elevationis. Alioquin haec elevatio gratiae esset naturae debita, quod est haeresis destruens ipsam rationem gratiae, et sanctus Thomas certo certius hoc certissime tenebat, antequam Ecclesia haeresim Baii damnaret.

***

5° **De terminologia recepta** quoad divisionem appetitus seu amoris. Divisio communiter recepta inter theologos sic clare scribi potest[1].

1. Cf. CAJETANUM in Iam, q. 19, a. 1 ; JOANNEM A SANCTO THOMA in Iam, q. 12, a. 1 ;



Amor dicitur *naturalis* dum procedit a principio naturali, et non a gratia. E contrario dicitur *supernaturalis*, dum procedit a principio supernaturali, scil. a gratia, caritate aut spe, aut etiam a gratia actuali ad habitualem disponente. Etiam « pius credulitatis affectus », requisitus ad actum fidei etiam informis, est supernaturalis. Damnata est haec propositio Baii (Denz. 1034) : « Distinctio illa *duplicis amoris, naturalis* videlicet quo Deus amatur *ut auctor naturae*, et *gratuiti*, quo Deus amatur ut *beatificator*, vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. » — Haec distinctio saepe formulatur a sancto Thoma, v. g. Iª, q. 62, a. 2, ad 1 : « Angelus *naturaliter diligit* Deum in quantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, in quantum est beatificans per suae essentiae visionem[1]. »

Amor naturalis est duplex, scilicet innatus et elicitus. *Innatus* est veluti *pondus naturae* seu inclinatio naturae in bonum, ante ipsam apprehensionem boni. Sic absque cognitione planta appetit lucem solis sibi necessariam (cf. Iª, q. 19, a. 1). Pariter loquimur de appetitu sensitivo (concupiscibili et irascibili) et de appetitu rationali, qui sunt facultates animae nostrae. Omnes autem creaturae sic naturaliter suo modo amant Deum, auctorem et conservatorem naturae, ut explicatur Iª, q. 60, a. 5, ita pars naturalis alicujus totius naturaliter magis diligit totum quam seipsam, sic manus naturaliter exponit ictui ad praeservationem corporis, praesertim capitis, secus inclinatio naturalis esset perversa, cf. IIª IIªᵉ, q. 26, a. 3.

Amor elicitus est quo cognoscens ex apprehensione boni ad illud prosequendum se movet. Et sicut cognitio, a qua dirigitur, est actus elicitus a facultate cognoscitiva, ita hic amor est actus elicitus a facultate appetitiva.

Elicitus est duplex : necessarius et liber seu electivus. *Necessarius* est circa objectum ex omni parte bonum, ita omnes homines necessario (saltem quoad specificationem) diligunt beatitudinem in communi, seu necessario volunt se esse beatos, etiam quando nondum cognoscunt ubinam est vera beatitudo in concreto (cf. Iª IIªᵉ, q. 10, a. 1 et 2). — Amor *liber vel electivus* fertur circa objectum non ex omni parte bonum, seu sub indifferentia judicii propositum (cf. Iª IIªᵉ, q. 10, a. 2).

Denique amor dicitur aut effieax, aut conditionalis et inefficax. *Efficax* supponit judicium de bonitate et de naturali assequibilitate objecti

Salmanticenses, ibid ; GONET, *ibidem* ; BILLUART, *de Gratia*, diss. III, a. IV, contra Baium et Jansenium.

1. Cf. GARDEIL, O. P., *Dictionnaire de théologie catholique*, art. Appétit.

desiderati. *Conditionalis* et *inefficax* supponit judicium de bonitate et de naturali inassequibilitate objecti desiderati[1].

V. g. homo vellet non mori, et hoc ei bonum esset si tale donum praeternaturale ei concederetur, sicut concessum est in statu innocentiae.

Hic ultimus appetitus est velleitas : hoc bonum est valde desiderabile, sed naturaliter inaccessibile ; vellem illud si Deus mihi gratuito praestaret media ad illud obtinendum ; quanta esset haec felicitas ! Tandem haec velleitas est explicita aut implicita prout objectum desideratum et conditio supposita aut distincte aut confuse cognoscuntur.

* * *

6° De diversis theologorum sententiis.

Opinio Augustinianorum, Noris et Berti (saec. XVIII)[2]. Dixerunt : circa visionem Dei intuitivam est in nobis *appetitus naturalis innatus quodammodo efficax*, non tamen in sensu Baii. Nam visio intuitiva Dei est noster finis naturalis quoad appetitionem, sed est finis supernaturalis quoad consecutionem et quoad media quibus obtinetur.

Critica. Haec opinio nimiam affinitatem habet cum Baianismo, in illa enim non servatur absoluta distinctio ordinis naturalis et ordinis supernaturalis, et ad aliqualem distinctionem servandam negatur principium finalitatis : Deus enim ut auctor naturae nobis dedisset appetitum innatum (ad modum ponderis naturae) ad finem, ad quem ut auctor naturae conducere non posset. Sic ordo agentium non corresponderet ordini finium ; sic violaretur hoc corollarium principii finalitatis : omnes agens agit propter finem proportionatum.

Opinio Scoti[3]. Circa visionem Dei intuitivam est in nobis *desiderium naturale innatum et tamen inefficax*. Ratio est quia haec beatitudo altissima est omnibus conveniens ac finis omnium, ideo fundat appetitum innatum ; sed non est omnibus nota, proinde non efficaciter desideratur.

Critica. Ex ratione allegata a Scoto, sequitur solum quod in nobis est appetitus naturalis innatus beatitudinis in communi, non vero visionis beatificae, nam haec visio non ita convenit nostrae naturae ut sit ei proportionata, cf. sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 22, a. 7 ; q. 14, a. 2.

Insuper thomistae[4] communiter notant : desiderium videndi Deum per essentiam, non potest esse innatum et *si esset innatum deberet esse efficax*.

Etenim appetitus innatus, ut distinguitur ab elicito, importat ad objectum desideratum *relationem et convenientiam positivam naturalem*, fundatam in ipsa desiderantis natura, etiam ante cognitionem hujusce boni desiderati. Atqui *in natura nostra non est relatio et convenientia positiva naturalis ad objectum essentialiter supernaturale*, sed est solum potentia

1. Cf. BILLUART, *de Gratia*, diss. II, a. II, Solv. objectiones, et diss. III, a. IV.
2. Cf. *Berti opera*, t. V, diss. II, c. 1, n. 1 et 8
3. Cf. SCOTUM, *in Prol. Sent.*, q. 1, et in *IV Sent.*, dist. 49, q. 10.
4. Cf. JOANNEM A SANCTO THOMA, in Iᵃᵐ, q. 12, disp. XII, a. 3, n° 8.

obedientialis seu elevabilis. Ergo non est in nostra natura appetitus naturalis innatus, per modum ponderis naturae, ad visionem Dei immediatam. — Imo si esset, ipso facto esset efficax ; nam desiderium est *inefficax* prout procedit *ex judicio conditionali :* v. g. vellem hoc bonum naturaliter inaccessibile, si Deus ad illud me gratuito elevaret. Appetitus autem innatus non procedit ex cognitione, sed ex ipsa natura et correspondet viribus naturae aut saltem exigentiis naturae, proinde fertur circa id quod non est naturae *indebitum*, sed debitum.

Addendum est etiam quod si opinio Scoti vera esset, *Deus ut auctor naturae dedisset ei appetitum innatum*, pondus naturae, *ad finem ad quem non posset perducere ut auctor naturae*, ut jam dictum est contra Augustinianos Berti et Noris. Sic ordo agentium non corresponderet ordini finium, ut exigit principium finalitatis : omne agens agit propter finem proportionatum.

Denique hic appetitus innatus, de quo loquitur Scotus, *esset simul essentialiter naturalis*, ut proprietas naturae, et *essentialiter supernaturalis*, tanquam specificatus ab objecto formaliter supernaturali. Nec dici potest quod specificatur ab objecto entitative supernaturali sed naturaliter ac velut materialiter cognito, quia hic appetitus, ut *innatus*, independenter a quavis cognitione tenderet ad Deum ut in se est. Sic in nostra natura esset pondus naturae ad aliquid essentialiter supernaturale, quod implicat in terminis et perduceret ad negationem distinctionis duorum ordinum, sicut etiam univocitas entis, quae in doctrina Scoti connectitur cum ista opinione.

Notandum est quod haec ultima critica valet juxta thomistas contra *potentiam obedientialem activam*, quam admisit Suarezius, ad inveniendam viam mediam inter Scotum et sanctum Thomam. Ut aiunt communiter thomistae[1] : haec potentia obedientialis activa esset simul *essentialiter naturalis*, ut proprietas naturae, et *essentialiter supernaturalis*, ut specificata ab objecto essentialiter supernaturali. Suarez tamen non admisit circa visionem beatificam nisi naturale desiderium elicitum et inefficax, in hoc a Scoto recedit.

Per oppositum ad Suarezium, juxta sanctum Thomam et thomistas, potentia obedientialis est passiva, et ut nomen ejus indicat, dicit immediate *ordinem ad agens* superioris ordinis, *cui obedit*, et a quo accipitur elevatio supernaturalis, ac relatio seu convenientia positiva ad objectum essentialiter supernaturale[2].

Proinde pro thomistis potentia obedientialis nihil aliud est, ut ostendit Joannes a sancto Thoma[3], nisi potentia *elevabilis* ad ordinem gratiae et gloriae.

* * *

1. Cf. JOANNEM A SANCTO THOMA, in I^am^, q. 12, disp. XIV, a. 2, n° 11, et BILLUART *de Deo* diss. IV, a. V, § III.
2. Cf. SANCTUM THOMAM, III^a^, q. XI, a. 1; q. 1, a. 3, ad 3; quaest disp. *de Virtutibus in communi* a. 10, ad 2 et ad 3 ; *Compendium theologiae*, c. 104.
3. In I^am^, q. 12, disp. XIV, a. 2.

Opinio Cajetani. Est radicaliter opposita opinioni Scoti. Dicit enim Cajetanus in I^am^, q. 12, a. 1 : « Ad evidentiam horum, scito quod *creatura rationalis* potest dupliciter considerari : uno modo *absolute*, alio modo *ut ordinata est ad felicitatem*. Si *primo modo* consideretur, *sic naturale ejus desiderium non se extendit ultra naturae facultatem ;* et sic concedo quod non naturaliter desiderat visionem Dei in se absolute. Si vero *secundo modo* consideretur, *sic naturaliter desiderat visionem Dei : quia, ut sic, novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae*, quorum causa est Deus, ut Deus est in se absolute et non ut universale agens. Notis autem effectibus, naturale est cuilibet intellectui desiderare notitiam causae. » Et addit Cajetanus, sanctus Thomas hic loquitur ut theologus, proinde est sermo de desiderio naturali creaturae ordinatae a Deo ad vitam aeternam. Cf. etiam Cajetanum in *Opusc.* III, tr. 7.

Critica. Contra hanc opinionem Cajetani scripsit Ferrariensis et plures alii thomistae. *Ferrariensis* dicit in *Comm. in C. Gentes*, l. III, c. 51, post citationem opinionis Cajetani : « Sed hoc *non* videtur *esse ad mentem* sancti Thomae. ... Quia ratio quam adducit sanctus Thomas I^a^, q. 12, a. 1 et III *C. Gentes*, c. 50 ... non determinatur ad cognitionem effectuum gratiae et gloriae, sed *ad cognitionem quorumcumque effectuum* extenditur et ad omnis causae cognitionem... (Insuper) quia tunc tale desiderium inesset tantum cognoscentibus effectus supernaturales gratiae et gloriae ; hoc autem est falsum, quia, ut inquit sanctus Thomas in hoc III *C. Gentes*, c. 51 et 57 « hoc desiderium omni inest intellectui ». Ergo. Ita Ferrariensis, et cum illo plerique thomistae, ut Bannez, Joannes a sancto Thoma, Salmanticenses, Gonet, Billuart, Gotti, etc.[1].

Addendum est : desiderium de quo loquitur Cajetanus non potest dici *simpliciter naturale*, sed solum *secundum quid naturale*, seu *connaturale*, ut conforme naturae, et revera est supernaturale desiderium procedens a spe infusa aut a caritate, post cognitionem effectuum gratiae, et hoc supernaturale desiderium est efficax. E contrario autem sanctus Thomas loquitur de desiderio simpliciter naturali, procedenti ex cognitione effectuum naturalium, ut constat praesertim ex *C. Gentes*, l. III, c. 50, 51 ubi est sermo de hoc desiderio in angelis exorto ex eorum naturali cognitione Dei in speculo eorum essentiae.

Imo de facto invenitur apud Platonem mirabilis expressio hujusce naturalis desiderii ex cognitione effectuum naturalium procedentis. Plato enim in *Convivio*, c. 29, p. 211, a, docet quod, secundum ascendentem dialecticam amoris, oportet primo amare pulchritudinem corporum, sonorum, colorum, postea altius pulchritudinem animae ; cum autem animae dignitas consistit in praeclaris actionibus, quae fundantur in optimis praeceptis et sententiis, oportet amare excellentes doctrinas quibus reguntur humanae actiones. Praestantia autem harum doctrinarum dependet ab eximia perfectione supremae scientiae, cujus objectum est ipsum

1. In suis commentariis in I^am^, q. 12, a. 1, et in tractatu *de Gratia* : Utrum status naturae purae fuerit possibilis.

Pulchrum et Bonum in se subsistens. Tunc ibidem dicitur : « *Hoc pulchrum, o Socrates, principio semper est, nec fit, nec interit, nec crescit unquam nec decrescit*... Est ipsum Pulchrum per seipsum... semper existens, cetera vero omnia quae pulchra sunt, illius quadam participatione pulchra sunt, ita ut eis nascentibus et intereuntibus, nihil subtrahatur illi aut addatur... *Quam felix illud spectaculum fore putamus, si cui contigerit, ut ipsum pulchrum intueatur, sincerum, perfectum, purum, simplex..., ipsum uniforme pulchrum divinum inspiciat?*... Nonne cogitas quod (homo ad hanc contemplationem Dei perveniens) non imagines virtutis ulterius, sed virtutes ipsas pariet..., cum Deo amicus efficietur et... maxime immortalis existet? »

Unde Plato ex effectibus naturalibus ascendit ad cognitionem existentiae Summi Boni et Pulchri, et velleitatem exprimens ait : quanta esset felicitas hominis qui posset hoc Summum Bonum immediate intueri!

Ad hoc quidem Plato adjuvatur per religiosas traditiones, et per realismum suum immoderatum, sed etiam his omissis dialectica ascendens potest ad hunc terminum pervenire. Cf. de hoc desiderio apud Platonem et platonicos sanctum Augustinum, *de Civitate Dei*, l. VIII, c. 8.

Denique dicendum est quod ipse Cajetanus in Iam IIae, q. 3, a. 8, videtur quodammodo concedere id quod dicit Ferrariensis, nam postquam reiteravit responsionem superius citatam ex suo commentario in Iam, q. 12, a. 1, dicit : « Specialiter tamen... dici potest quod intellectus humanus sciens *an est* de Deo *et communia*, desiderat naturaliter scire de Deo *quid est*, in quantum sub numero causarum comprehenditur, et non absolute, nisi per quamdam consequentiam. Et hoc verum est, quia inditum est naturaliter, ut viso effectu, desideremus nosse quid est causa, quidquid sit illa. Adverte hinc, novitie, quod idem est cognoscere *quod quid est* Dei, et videre Deum per essentiam : hoc enim manifeste in probatione ultimi hujus articuli habes ».

* * *

7° **Sententia communior thomistarum.** Haec quaestio tempore Baii et Jansenii maxime disputata est in scholis, et tunc thomistae magis explicite terminologiam determinaverunt, ad omnem aequivocationem vitandam. Antea autem Ferrariensis et Bannez optimas distinctiones attulerant.

Ferrariensis[1] dixit : « Naturaliter desideramus visionem Dei in quantum est *visio primae causae*, non in quantum est visio objecti supernaturalis beatitudinis. Naturaliter enim cognosci potest quod (Deus) sit aliorum causa, non autem naturaliter scimus quod sit objectum supernaturalis beatitudinis. » Sic explicite determinatur objectum praedicti desiderii, sed remanebat quaedam difficultas de eodem desiderio subjective considerato.

Bannez[2] autem hoc explicavit dicens : « Homo potest habere appetitum naturalem, id est, *elicitum* ex viribus naturae, id est *desiderium quoddam conditionale et inefficax videndi Deum*... Si enim... sanctus Thomas de

1. Ferrariensis, in *C. Gentes*, l. III, c. 51.
2. Bannez, in Iam, q. 12, a. 1.

pondere naturae (seu de desiderio innato) loqueretur, etiam non viso effectu (homo) inclinaretur... Dixi *conditionale*, quia ex viribus naturae non potest homini certum esse, tale bonum esse possibile ; ergo tale desiderium est conditionale, si esset possibile. V. g. homo potest desiderare et velle nunquam mori, si esset possibile. Et quamvis talis conditio non sit explicita in mente : tamen implicite continetur in objecto, quod repraesentatur ut bonum, et non ut possibile ».

Postea *Thomistae plerique* admittunt hanc sententiam : *homo naturaliter desiderat*, desiderio *non innato*, sed *elicito*, *conditionali et inefficaci* videre essentiam Dei auctoris naturae[1]. Addunt generaliter thomistae : hoc desiderium est etiam *liberum*, scil. non necessarium quoad specificationem[2].

Sic explicatur hoc desiderium objective et subjective. Objective, quia est desiderium videndi *essentiam Dei auctoris naturae*, non vero Dei ut est trinus et auctor gratiae, quia sic non naturaliter cognoscitur. Subjective autem desiderium istud dicitur *elicitum*, *conditionale* et *inefficax*.

Sic conceptum hoc desiderium sequitur cognitionem naturalem effectuum naturalium Dei et attributorum Dei naturaliter cognoscibilium. Haec enim naturalis cognitio attributorum Dei est imperfecta, prout *abscondita* remanet *intima conciliatio* plurium attributorum, v. g. summae immutabilitatis et summae libertatis, item infinitae ac omnipotentis bonitatis et permissionis mali, aut etiam infinitae misericordiae et infinitae justitiae. Unde, ut ait sanctus Thomas in *C. Gentes*, l. III, c. 50 : « Ex hac igitur cognitione (tam imperfecta) non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam », ut scilicet cum evidentia cognoscatur essentia divina tanquam radix attributorum naturaliter cognoscibilium, seu essentiam Dei ut auctoris naturae. Attamen eadem est essentia Dei auctoris naturae et Dei auctoris gratiae[3]. Sic igitur objectum hujusce *desiderii naturalis* non est *formaliter supernaturale*, sed *materialiter tantum*, nam sub lumine naturali cognoscitur hoc objectum esse desiderabile, seu ut aiunt Salmanticenses[4], « res appetita est *materialiter supernaturalis*, non tamen ratio appetendi... appetitur enim sub ratione cujusdam maximi boni. »

Sic est abyssus immensa inter hoc desiderium naturale et infusam spem aut caritatem.

Haec ultima distinctio, sublata a Baio (Denz. 1034), jam enuntiata est a sancto Thoma Ia IIae, q. 109, a. 3, *ad 1m* : « Caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura, natura enim diligit eum super omnia prout est principium et finis naturalis boni ; caritas autem, secundum

1. Ita Joannes a sancto Thoma, Gonet, Salmanticenses, Gotti, Billuart, etc.
2. Cf. Salmanticenses, *de Deo*, tr. II, disp. I, dub. IV, § III. Et hoc est quodammodo contra Ferrariensem, necnon contra Suarez, Vasquez et Valentia.
3. Et de facto et de jure non potest haberi visio *immediata* essentiae Dei auctoris naturae quin habeatur visio Dei auctoris gratiae. Haec enim visio *immediate* attingit Deitatem, quae actu explicite continet tum attributa naturaliter cognoscibilia, tum relationes divinas subsistentes, quibus constituuntur tres Personae divinae.
4. *De Deo*, tr. II, disp. I, dub. V, n. 75, 77. Item Joannes a sancto Thoma, *de Gratia*, disp. XX, a. 1, Solv. obj., n. 5.

quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo[1]. »

***

Dubium : *utrum lumine naturali haec possibilitas visionis beatificae possit rigorose demonstrari.*

His ultimis temporibus scriptum est quod a tempore Cajetani plerique magni commentatores sancti Thomas inter quos Bannez, Joannes a sancto Thoma, Salmanticenses, etc., male intellexerunt ejus doctrinam de desiderio naturali videndi Deum per essentiam, quia non recte distinxerunt ordinem possibilitatis et ordinem existentiae, seu, ut dictum est, ordinem intentionis et metaphysicum et ordinem executionis et physicum[2]. Hac autem distinctione posita, dicendum esset : ex hoc naturali desiderio, prout procedit a cognitione effectuum naturalium primae Causae, potest *rigorose demonstrari ex sola ratione possibilitas visionis beatificae*, et proinde potentia obedientialis nostrae naturae ad elevationem ad ordinem gratiae, ita tamen ut haec elevatio et ipsa visio beatifica remaneant quid *essentialiter supernaturale*, prout, in ordine existentiae, seu in ordine executionis et physico, haec *pendent a libero et gratuito Dei beneplacito*. Et sic, ut dictum est, in hoc ordine tantum praedictum desiderium est *conditionale et inefficax*, quamvis sit *efficax* in ordine metaphysico ad apodictice demonstrandam possibilitatem visionis beatificae. (Haec ultima acceptio vocis « efficax » non videtur servare sensum naturalem verborum, quia desiderium dicitur efficax per respectum ad obtentionem rei desideratae et non per respectum ad demonstrationem possibilitatis hujusce rei.)

Estne verum autem quod a tempore Cajetani plerique Commentatores sancti Thomae male intellexerunt ejus doctrinam de desiderio naturali, et quod erraverunt non admittendo rigorosam demonstrabilitatem ex sola ratione possibilitatis visionis beatificae?

Hanc quaestionem satis diffuse tractavimus in libro recenter edito[3], sed opportunum videtur breviter exponere rationem fundamentalem positionis traditionalis. Haec ratio est quasi medulla seu idea-mater alterius operis prius editi[4], quae tamen pluribus lectoribus non satis apparuit.

***

Praesens problema reducitur ad hanc quaestionem magis generalem : *Utrum possibilitas intrinseca mysteriorum essentialiter supernaturalium, ex sola ratione, rigorose demonstrari possit.*

1° Agitur de eorum possibilitate intrinseca seu de *non repugnantia*

1. Item IIª IIae, q. 26, a. 3 ; *de Veritate*, q. 14, a. 2 ; in *I Cor.*, c. 13, lect. 4.

2. Cf. P. Mag. A. Fernandez, in periodico *Divus Thomas*, Piacenza, anno 1930, nn. 1 et 5-6.

3. *Le Sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*. Paris, Desclée de Brouwer, 1934, pp. 176-205.

4. *De Revelatione*, IVª editio. Romae, F. Ferrari, 1932.

a parte rei, v. g. an Trinitas personarum divinarum sit *quid realiter possibile*, extra animam, seu quid realiter et *quoad se* non repugnans, et non solum quid *quoad nos* non repugnans. Id quod est *quoad nos* non repugnans, est id cujus non repugnantia suadetur ac defenditur contra negantes, quamvis non positive et apodictice demonstretur.

2° Agitur de mysteriis *essentialiter supernaturalibus*, scil. quae sunt supernaturalia intrinsece et entitative *quoad substantiam seu essentiam*, ut Trinitas, Incarnatio, gratia et gloria, et non sunt solum supernaturalia *quoad modum* productionis suae, ut resurrectio mortuorum in qua surnaturaliter restituitur vita naturalis.

3° Agitur de demonstratione rigorosa seu *apodictica*, et non solum de argumento valde probabili. Agitur etiam de demonstratione *ex sola ratione*, seu solo lumine naturali, scilicet absque praemissa revelata aut *explicite* aut *implicite* praesupposita. Dico : etiam « implicite » praesupposita.

Notandum est insuper quod argumenta *valde probabilia*, quae a magnis Doctoribus Ecclesiae proponuntur circa divina possunt esse profundissima seu altissima, quin sint apodictica. Et possunt semper magis ac magis intelligi ab intellectu, sive humano sive angelico, quin tamen fiant apodictica. Haec magna argumenta convenientiae se habent ad evidentiam et firmam certitudinem, sicut polygonon in circumferentia inscriptum, cujus latera indefinite multiplicarentur, ad ipsam circumferentiam quam nunquam attingit, et cum qua nunquam identificatur.

Ita sunt profundissimae rationes convenientiae quae a traditione Doctorum Ecclesiae afferuntur circa possibilitatem Trinitatis, Incarnationis, etc. In patria videbimus quantum sunt verae istae rationes convenientiae, quas etiam supremus angelus suis viribus naturalibus, posset semper profundius ac profundius penetrare, nondum tamen ad ipsam evidentiam perveniendo in via.

***

I. Ad quaestionem sic positam, respondemus secundum traditionalem doctrinam theologorum.

Id quod est *supernaturale*, non solum *quoad modum* productionis suae, sed *quoad essentiam suam*, seu entitative, est pariter *supernaturale quoad cognoscibilitatem*, quia verum et ens convertuntur. Haec major fundamentalis est in tota theologia, et, ea sublata, rueret ordo veritatis et vitae supernaturalis.

Atqui possibilitas intrinseca praedictorum mysteriorum est possibilitas intrinseca *rei supernaturalis quoad essentiam suam.*

Ergo haec possibilitas est quid *supernaturale quoad cognoscibilitatem*, et proinde non potest apodictice demonstrari per solas vires naturales intellectus creati (humani, vel angelici) aut etiam creabilis.

Major patet, nam agitur de re supernaturali *quoad essentiam suam*, quae scilicet est « procul a cognitione nostra » non solum *ratione contingentiae*, ut futura contingentia ordinis naturalis quae pendent a liberrimo

Dei beneplacito (v. g. hora finis mundi physici), vel etiam ut miracula futura (v. g. resurrectio mortuorum), sed *ratione supernaturalitatis intrinsecae*. Non enim est dubium quod verum et ens convertuntur. Cf. Ia, q. XVI, a. 3, c. et ad 1m : « Verum quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam (aliquid est cognoscibile in quantum habet de esse); verum autem, quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato ». — Debet esse quidem *proportio* inter manifestativum et manifestatum ; proinde *id quod est essentialiter supernaturale* non potest *formaliter qua tale* attingi nisi per cognitionem supernaturalem (clare per visionem beatificam, obscure per fidem infusam et sub revelatione virtuali per sacram theologiam). Cf. in praesenti qu. a. 4, et IIa IIae, q. 6, a. 1.

Aliis verbis : id quod est *essentialiter supernaturale* non potest formaliter attingi per cognitionem naturalem, *quia non habet connexionem necessariam et evidentem cum rebus ordinis naturalis ;* si hanc connexionem haberet, reduceretur ad ordinem philosophicum, ut veritates naturales de Deo auctore naturae. Et proprie in Deo ordo mysteriorum supernaturalium est *ordo veritatum naturaliter incognoscibilium*, quia non habent connexionem necessariam et evidentem cum rebus ordinis naturalis ; inter autem haec mysteria non solum sunt SS. Trinitas et Incarnatio Verbi, sed mysterium ipsius vitae aeternae, quae essentialiter supernaturalis est, ut participatio formalis vitae intimae Dei.

Verum est quidem quod mysteria supernaturalia possunt *materialiter* attingi cognitione naturali et certa per signa divinae revelationis ; sic cognoscuntur per fidem acquisitam ut est in daemone (IIa IIae, q. 5, a. 2). Sed independenter a revelatione ejusque signis non attinguntur *materialiter* nisi *cum probabilitate*, quia *non habent connexionem necessariam et evidentem* cum rebus naturalibus naturaliter cognoscibilibus[1].

Nec potest rigorose demonstrari *aliquid essentialiter supernaturale* (ut visio beatifica) esse realiter possibile, *abstrahendo ab ejus formalitate supernaturali*. Uno verbo : tale objectum non habet connexionem simul necessariam et evidentem cum rebus naturalis ordinis. (Cf. synopsim quae invenitur in fine hujusce dubii.)

Minor pariter certa est, nam *possibilitas intrinseca* est ejusdem ordinis, ut patet, ac ipsa res quae dicitur possibilis. Est ejus *non repugnantia* ad esse, non *quoad nos* tantum considerata, sed *quoad se* et realiter.

Ergo sequitur conclusio, scilicet : haec possibilitas intrinseca, seu haec realis non repugnantia, non potest naturaliter cognosci, nec proinde apodictice demonstrari ex solo lumine naturali, sive humano, sive etiam angelico.

Sed, post revelationem, haec possibilitas intrinseca seu realis non repugnantia *suadetur* argumentis convenientiae, et quidem profundissimis,

1. Possumus quidem ex sola ratione demonstrare quod in Deo existit *ordo* veritatum supernaturalium ; sed tunc hae veritates SOLUM NEGATIVE attinguntur, ut *veritates naturaliter incognoscibiles* ; — nunc autem ad probandum quod visio beatifica est realiter possibilis (praedicatum positivum), oporteret eam attingere POSITIVE, et demonstrare quod ipsa *Deitas* seu *vita Dei intima* immediate videri potest ab intellectu creato. Subjectum autem hujusce propositionis non *positive* cognoscitur a sola ratione.

quae semper profundius penetrari possunt, non tamen ita ut fiant apodictica.

Sic communiter dicunt theologi, v. g. Billuart, *Cursus Theol.*, *De Trinitate*, diss. prooem., a. IV : « Potest probari hoc mysterium (Trinitatis) non involvere contradictionem *positive et evidenter, nego ; negative et probabiliter, concedo.* Hoc quidem sufficit ut hoc mysterium non judicetur impossibile, non tamen ut cognoscatur *evidenter possibile.* » Item sanctus Thomas dixerat *in Boetium, de Trinitate*, q. 2, a. 3 : « In sacra doctrina, philosophia possumus... uti... ad resistendum his *quae contra fidem* dicuntur, sive ostendendo ea esse *falsa*, sive ostendendo *ea non esse necessaria.* » Theologia enim ostendit quod objectiones propositae contra possibilitatem Trinitatis, Incarnationis, vitae aeternae, etc., non sunt cogentes. Sic haec possibilitas *non improbatur*, *nec positive et apodictice probatur*, sed *rationaliter suadetur*, defenditur contra negantes, et firma fide tenetur.

*
* *

II. Haec ratio fundamentalis faciliter illustratur exemplis, ut ad rem in discussione positam veniamus.

1° Si apodictice ex sola ratione demonstraretur *possibilitas* intrinseca Trinitatis, ex ea deinde apodictice demonstraretur *Trinitatis existentia*, nam Trinitas est quid non contingens sed necessarium, et in necessariis ex reali possibilitate legitime infertur existentia Sic renovaretur error semirationalistarum et Rosmini dicentis : « Revelato mysterio SS. Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, hujusmodi tamen ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut ceterae : si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica *purae rationis* non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur » Denzinger, n° 1915.

2° Si apodictice ex sola ratione demonstraretur realis possibilitas intrinseca Incarnationis, tunc Incarnatio non superaret naturalem cognitionem nostram *nisi ratione contingentiae*, ut futurum contingens ordinis naturalis dependens a liberrimo Dei beneplacito v. g. ut hora finis mundi physici, aut etiam ut hora initii mundi. Incarnatio non esset amplius mysterium *essentialiter supernaturale*, ad plus esset miraculum supernaturale *quoad modum* productionis suae, ut resurrectio mortuorum, cujus possibilitas quidem rigorose demonstrari potest, prout Deus evidenter est auctor et dominator naturae, ac proinde *vitae naturalis*, quam proinde miraculose restituere potest. In Incarnatione vero agitur non solum de miraculosa restitutione vitae naturalis, sed de vita essentialiter supernaturali Verbi et de ejus unione hypostatica cum natura humana.

3° Pariter, si *realis possibilitas mysterii vitae aeternae*, seu *luminis gloriae et visionis beatificae* apodictice demonstraretur solo lumine rationis, visio beatifica et lumen gloriae ad eam necessarium non essent amplius quid *supernaturale quoad substantiam*, quia id quod est supernaturale quoad substantiam vel essentiam est eo ipso supernaturale quoad cognosci-

bilitatem, prout verum et ens convertuntur. Haec principia sunt omnino necessaria ac omnino fundamentalia et nequidem examinata sunt a pluribus recentioribus qui ab hac positione traditionali recedere volunt.

Si apodictice, solo rationis lumine, probaretur realis possibilitas visionis beatificae, haec et simul lumen gloriae superarent cognitionem nostram naturalem *solum ratione contingentiae*, prout pendent a liberrimo Dei beneplacito, ut futura contingentia ordinis naturalis (v. g. ut dies finis mundi physici), et ad plus reducerentur ad id quod est supernaturale *quoad modum* productionis suae, ut resurrectio mortuorum aut glorificatio corporis.

Imo si, non considerato lumine gloriae, apodictice demonstraretur sola ratione realis possibilitas intrinseca visionis beatificae, ex hoc postea *necessario deduceretur* realis possibilitas intrinseca donorum supernaturalium quae ad hanc visionem *necessaria sunt*, id est donorum quae nunc vocamus gratiam habitualem et lumen gloriae. Possibilitas autem intrinseca gratiae habitualis, non est demonstrabilis sola ratione ; tunc enim gratia non esset amplius supernaturalis *quoad essentiam*, sed solum *quoad modum* productionis suae ut vita naturalis supernaturaliter producta in cadavere per resurrectionem. Non possumus sola ratione probare quod vita Dei intima est participabilis, seu communicabilis secundum participationem. Possibilitas gratiae superat ordinem demonstrationis.

Ergo argumenta ex sola ratione quae dantur circa possibilitatem intrinsecam visionis beatificae sunt quidem valde probabilia, et in hoc ordine profundissima, possunt semper magis ac magis penetrari ab intellectu humano vel angelico, non sunt tamen apodictica, et se habent ad evidentiam et firmam certitudinem, sicut polygonon in circumferentia inscriptum ad eam, dum indefinite multiplicantur ejus latera. Imo, si ut apodictica proponerentur haec argumenta convenientiae, minuerentur, in hoc sensu quod sunt *non infra spheram demonstrabilitatis*, sed *supra eam* ; et objectum de quo est sermo est indemonstrabile per excessum luminis non per defectum.

Proinde magni commentatores sancti Thomae, qui post Cajetanum venerunt, ut Bannez, Joannes a sancto Thoma, Salmanticenses, non male intellexerunt argumentum sancti Thomae desumptum ex naturali desiderio videndi Deum per essentiam. Remanet verum dicere : possibilitas mysterii vitae aeternae *non improbatur*, *nec apodictice probatur*, sed *rationabiliter suadetur*, contra negantes *defenditur* et *firma fide tenetur*[1].

---

1. *Quidam objiciunt :* saltem *indirecte* et *extrinsece* probatur modo apodictico possibilitas visionis beatificae, ex naturali desiderio videndi Deum, nam hoc desiderium habet relationem transcendentalem ad visionem beatificam.

Respondetur. Hoc desiderium haberet relationem transcendentalem ad visionem beatificam, si esset desiderium spei infusae aut caritatis ; inter creata id solum quod est essentialiter supernaturale habet relationem transcendentalem ad vitam Dei intimam. Est ipsa definitio supernaturalitatis essentialis creatae. Et si jam aliquid naturale talem ordinationem positivam haberet ad vitam Dei intimam, gratia non esset absolute necessaria. sed solum *ad facilius* agendum in ordine supernaturalia, ut dixerunt pelagiani.

Revera praedictum *desiderium naturale* videndi Deum terminatur, non formaliter, sed solum *materialiter* ad objectum supernaturale, ut supra dictum est. Alioquin esset simul quid essentialiter naturale (ut procedens a natura) et quid essentialiter supernaturale (ut specificatum ab objecto supernaturali).

Et ex eo apodictice demonstaretur possibilitas visionis beatificae, si esset *desiderium efficax*, transeat ; sed est (nisi admittatur doctrina Baii) desiderium *conditionale* et *inefficax*. Supponit duplicem conditionem nondum probatam : si elevatio est possibilis et si Deus vult eam nobis concedere. Hoc igitur desiderium, supponens incertitudinem possibilitatis hujusce visionis, non perducit ad apodicticam probationem ejus, sed ad argumentum probabile, majoris quidem momenti, quamvis non demonstrativum. Ratio ex se sola non potest penetrare nisi via probabilitatis in ordine essentialiter supernaturali, qui est super demonstrationem.

Compendium hujusce responsionis.

Supernaturale quoad essentiam dicitur 1° in Deo id quod non potest cognosci ex creaturis, quia cum hoc objecto *creaturae non habent connexionem necessariam evidentem* ; hoc est in Deo « *id quod notum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem* », Ia, q. 1, a. 6, et C. Vat. Denz. 1816. Est Deus non sub ratione entis, sed sub ratione intima et propriissima Deitatis. Et ostenditur Ia, q. 32, a. 1, quod Trinitas ad hunc ordinem pertinet quia « virtus causativa rerum est communi toti Trinitati ».

2° Extra Deum dicitur supernaturale quoad essentiam, *id quod est participatio formalis Deitatis seu vitae intimae Dei* (gratia, virtutes infusae, dona, lumen gloriae), et cum hoc objecto, *creaturae non habent connexionem necessariam evidentem* ; unde non potest formaliter attingi per cognitionem naturalem, sed solum materialiter et hoc diversimode, ut constat ex sequenti synopsi.

Supernaturale quoad essentiam cognoscitur
- *formaliter* ut supernaturale
  - *perfecte* quidditative
    - comprehensive a solo Deo.
    - non comprehensive a beatis.
  - *imperfecte*
    - a fide infusa et donis.
    - a S. Theologia sub revelatione virtuali.
- *materialiter* in ratione formali inferiori
  - *ex revelationis signis* et cum certitudine sic cognoscitur a fide acquisita ut est in daemone.
  - non ex revelatione
    - *negative*, sic *probatur* existentia in Deo ordinis veritatum naturaliter incognoscibilium.
    - *positive*, sic *suadetur* possibilitas visionis beatificae ex desiderio naturali videndi Deum, auctorem naturae.

Haec sufficiunt quoad solutionem hujusce problematis[1].

ART. II. — Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.

St. qu. Jam cognoscimus factum revelatum hujusce visionis pro beatis, et defendimus possibilitatem ejus. Inquirenda sunt ea quae concurrere debent aut non debent ad hanc visionem, tum ex parte objecti,

---

1. Hoc longius alibi exposuimus. Cf. *Revue Thomiste*, Mars-Avril 1936. « La possibilité de la grâce est-elle rigoureusement démontrable », p. 194-218. Cf. etiam *Revue Thomiste*, 1933, p. 669-688, et *Angelicum*, April. 1936, p. 241-248.

tum ex parte subjecti. Id est : an ex parte objecti debeat aut saltem possit esse species seu similitudo essentiae Dei, et deinde an ex parte subjecti necessarium sit lumen infusum confortans intellectum creatum.

Quoad similitudinem ex parte objecti, sanctus Thomas in statu quaestionis revocat in memoriam hunc textum sancti Augustini : *de Trinit.*, l. IX, c. XI : « Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis ». — Et addit : intellectus sicut sensus, ad cognoscendum, informatur similitudine rei cognoscendae. Sic Aristoteles dicit quod in rebus sensibilibus est intelligibile in potentia, postea sub illuminatione intellectus agentis fit intelligibile in actu in specie intelligibili impressa, denique est *intellectum in actu* in specie expressa, seu in verbo, quod est *medium in quo* intelligitur natura rei intellectae, v. g. natura lapidis aut plantae.

Quaeritur ergo an in visione beatifica sit species intelligibilis impressa in intellectu, et species expressa seu verbum mentis.

Haec questio non erat minoris momenti pro sancto Thoma. In ejus vita narratur, cum beatus Thomas Fratrem Romanum, divina voluntate post obitum ipsi apparentem, rogaret : « Videsne Deum sine medio ? » responsum accepit : « Sicut audivimus, sic videmus in civitate Domini virtutum. » Haec responsio videbatur esse confirmatio interpretationis textuum Sacrae Scripturae, quam sanctus Thomas existimabat veram, et quae exprimitur in nostro articulo in arg. sed contra.

In hoc loco legitur : « Sed contra est quod dicit Augustinus, *de Trin.*, l. XV, c. 9, quod cum Apostolus dicit : « videmus nunc per speculum et in aenigmate », speculi et aenigmatis nomine, quaecumque similitudines ab ipso significatae intelligi possunt, quae accommodatae sunt ad intelligendum Deum ». Sed, ut addit sanctus Thomas, videre Deum per essentiam non est visio aenigmatica, vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudinem ».

Conclusio sancti Thomae est : *non per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest*, quae ipsam divinam essentiam repraesentet ut in se est.

Omnes disciputi sancti Thomae hanc conclusionem tenent, dicendo : implicat dari speciem impressam aut expressam Dei clare visi. Vel dicunt secundum nostrum modum imperfectum intelligendi et loquendi : essentia divina vices gerit speciei impressae et expressae. Hic modus loquendi in bono sensu intelligitur a thomistis, sed remanet imperfectus, nam quando datur species impressa et expressa, ipsa est quasi vicaria objecti, ut similitudo ejus. Et ideo dicere quod essentia divina gerit vices speciei, est dicere quod vices gerit suae vicariae. Attamen hic modus loquendi admitti potest secundum nostrum imperfectum modum intelligendi, sicut dicimus quod sunt relationes rationis Dei ad creaturas.

Conclusio vero sancti Thomae non admittitur ab omnibus theologis. Plures putant non implicare speciem impressam in visione beatifica, quamvis de facto non detur, ita Aureolus, Suarez, Vasquez, Valentia. Imo Suarez affirmat visionem beatificam dari non posse sine productione verbi seu speciei expressae. Comparando sententiam sancti Thomae cum

his opinionibus apparet quam maxime Doctor angelicus habebat sensum altitudinis hujusce mysterii.

Sententia sancti Thomae quamvis non sit de fide, videtur magis consona definitioni Benedicti XII (Denz. 530) : « Beati... vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente. »

In hac definitione non rejicitur species creata, quia species creata non se habet *in ratione objecti visi*, sed est medium *quo* vel *in quo* res visa apparet. Attamen haec definitio, in ultimis verbis multum insistit in immediatione hujusce visionis.

Quaestio remanet libera, et nonnisi modo speculativo solvi potest. Initio dicendum est quod visio intuitiva in communi non excludit speciem impressam, nec expressam. Ita visio sensitiva coloris fit per speciem impressam (quamvis non per speciem expressam juxta sanctum Thomam, a quo in hoc recedit Suarez) ; visio autem intuitiva quam angelus habet de sua propria essentia est per speciem expressam seu verbum mentis, juxta sanctum Thomam ; hoc satis clare affirmat in IV *C. Gentes*, c. XI, § 1 : « (Angelus) per se cognoscit seipsum ; nondum tamen ad ultimam perfectionem vita angelorum pertingit, quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse ». Id est : essentia angeli est quidem de se *intelligibilis*, non solum in potentia (ut essentia lapidis), sed *in actu* (sic cognoscitur absque specie impressa) ; attamen non est de se *intellecta in actu ;* quia essentia angeli non est suum intelligere, nec proinde suum intelligi. E contrario essentia Dei est suum esse, et suum intelligi, est de se intellecta in actu ; unde Deus ad se cognoscendum, ut infra dicetur, q. 14, a. 4, non indiget, sicut angelus, verbo mentali accidentali ; sed ex revelatione tenetur quod Deus Pater, non ex indigentia, sed ex summa fecunditate, generat *Verbum non accidentale*, sed *substantiale*.

Hoc Verbum substantiale ut dicetur IV *C. Gentes*, c. XI, § 4, est non solum « Deus intellectus » sed « *Deus verus* » de Deo vero, « eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud ejus intelligere (et ejus intelligi). Hinc est quod (*Joan.* I, 2) dicitur : *Deus erat Verbum.* ... (Sic) ostenditur Verbum divinum non esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum, sed etiam *rem* in natura existentem et subsistentem. E contra verbum hominis (conceptum de seipso) non potest dici simpliciter homo, sed secundum quid scil. homo intellectus. Unde haec falsa est : « Homo est verbum » dum vere dicitur : Deus erat Verbum ; ut optime ibidem explicat sanctus Thomas.

Status quaestionis sic clarus est : ex revelatione divina cognoscimus quidem quod visio beatifica terminatur ad *Verbum substantiale*, quod est « splendor gloriae et figura substantiae Dei » (*Hebr.* I, 3)[1]. Sed quaeritur an in ea sit verbum accidentale aut esse possit.

1. Sic communiter dicitur quod beati omnia vident *in Verbo*.

Notandum est quod verbum accidentale non excluditur a *visione intuitiva*, ut est intuitiva, nam angelus seipsum cognoscit non abstractive, sed intuitive, et tamen per verbum accidentale, quod immediate accipitur a praesentia rei cognitae. Nec species impressa excluditur a visione intuitiva, ut est intuitiva, nam intuitive video florem, per speciem impressam, sed ad cognitionem intuitivam requiritur quod species immediate accipiatur a praesentia rei cognitae.

E contrario *in cognitione abstractiva* species non immediate accipitur ab ipsa re cognita, sed a re aliqua in qua resultat ; sic abstractive cognoscimus Deum in speculo creaturarum, et etiam abstractive cognoscimus essentias rerum sensibilium ex similitudine qualitatum sensibilium. Sic descriptive cognoscimus essentiam leonis vel rosae aut lilii, non intuitive videmus differentiam specificam leonis, per speciem quae immediate acciperetur ab ipsa leonis essentia.

Statu quaestionis sic praecise determinato, videamus corpus articuli sancti Thomae.

In eo sunt tres partes : 1° determinatur quid requiritur ad visionem tam sensibilem, quam intellectualem, 2° statuitur quod ad visionem Dei requiritur similitudo ex parte virtutis visivae, scil. lumen confortans, 3° probatur quod ex parte rei visae per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest.

1° *Ad visionem tam sensibilem quam intellectualem duo requiruntur scilicet virtus visiva et unio rei visae cum visu.* Sic similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu. Sed, ut infra dicetur Iª, q. 56, a. 1, angelus seipsum videt per suam essentiam, absque specie impressa.

2° *Ad videndum Deum requiritur aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae.* Jamquidem facultas intellectiva est quoddam lumen intelligibile derivatum a Deo primo intelligente, sed insuper requiritur lumen infusum, confortans intellectum, quod vocatur lumen gloriae, ut magis patebit articulo 5°. Hoc quidem jam dicitur ad explicandum verbum I *Joan.*, III, 2 citatum in 1ª difficultate : « Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est. » Ut dicitur *ad 1m*, « auctoritas illa loquitur de similitudine quae est per participationem luminis gloriae ». Lumen gloriae dicitur analogice lumen, prout est manifestativum ut confortans intellectum.

3° *Ex parte rei visae per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest.* Haec principalis conclusio tripliciter probatur : 1° prout Deus est superioris ordinis immaterialitatis, 2° prout Deus est suum esse tum in ordine essendi, tum in ordine intelligendi, 3° prout Deitas est incircumscripta.

1ª ratio ad hoc reducitur : major est distantia inter creatum et increatum quam inter diversos ordines rerum creatarum. Atqui realitas superioris ordinis, v. g. natura angelica, non videtur ut est in se *per similitudinem inferioris ordinis*, v. g. per speciem sensibilem, nec etiam per speciem intelligibilem abstractam a sensibilibus. Ergo multo minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri *sicuti est*[1].

Notandum est quoad minorem : non dicitur *species inferior* sed *species inferioris ordinis ;* quia angelus inferior potest videre superiorem angelum per speciem inferiorem sed ejusdem ordinis ; attamen tunc non adaequate cognoscit superiorem angelum.

2ª ratio ea est : *essentia Dei est ipsum esse subsistens* (q. 3, a. 4). Atqui nulla forma creata potest esse suum esse. Ergo nulla forma creata potest esse similitudo repraesentans Dei essentiam ut in se est. Ut statim dicemus, in solutione objectionum, major sic intelligenda est : solus Deus est suum esse tum in ordine essendi, tum in ordine intelligendi, id est, solus Deus est actus purus in omni linea, et proinde ille solus est suum intelligere. E contrario species creata repraesentativa, quantumvis perfecta sit, non potest esse ipsum intelligere subsistens, quia ea est intelligibilis per participationem, cf. *ad 3m*.

3ª ratio est : *Deitas est incircumscripta*, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato, id est omnes perfectiones simpliciter simplices. Atqui omnis forma (vel idea) creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse. Ergo per nullam speciem creatam Deus videri potest ut est in se.

Haec tertia ratio egregie ostendit Deitatem esse quodammodo super ens, unum, verum, etc. ; prout continet formaliter eminenter omnes perfectiones simpliciter simplices, quae sunt naturaliter participabiles. Deitas autem ut sic, seu vita Dei intima, non est naturaliter participabilis, nec proinde naturaliter cognoscibilis, non enim participatur nisi per gratiam quae proprie definitur : participatio divinae naturae secundum illud II *Petri*, I, 4 : « Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. »

Ad 3um dicitur : « Divina essentia est ipsum esse... et unitur intellectui creato, ut (objectum non solum intelligibile in actu, sed ut) *intellectum in actu*, per seipsam faciens intellectum (nostrum) in actu. » Thomistae dicunt aequivalenter : Divina essentia gerit vices speciei impressae et expressae. Sed, ut notavimus, hoc dicitur secundum nostrum modum imperfectum intelligendi et loquendi, quia species est vicaria objecti, et Deitas proprie non gerit vices suae vicariae. Sed verius est dicere : similitudo vicaria objecti non necessaria est, nec etiam possibilis est quando objectum est praesens non solum ut intelligibile in actu, sed ut intellectum in actu. Ita est Deus clare visus, prout ipse et ipse solus est suum intelligere et suum intelligi.

* * *

1. Hoc firmiter affirmatur a sancto Thoma, dum e contra plures theologi posteriores, ut videbimus, dicunt : species creata in visione beatifica est superflua, sed dari potest. Imo Suarez vult quod de facto detur. Sanctus Thomas aperte eam excludit.

Solvuntur objectiones.

Objecit Aureolus contra praedictas rationes, et dixit : omnes peccant non distinguendo speciem in essendo et speciem in repraesentando. Atqui quamvis species in essendo non sit nisi accidens finitum, quare in repraesentando non posset intentionaliter manifestare Dei essentiam ut est in se ; jam species lapidis, quamvis sit accidens, repraesentat substantiam lapidis ; item species angeli substantiam angeli.

Respondetur, cum Cajetano, agitur *de specie formaliter ut species est*, scilicet secundum ejus esse intentionale seu repraesentativum, non vero materialiter, secundum ejus esse entitativum ; propterea sanctus Thomas eam vocat similitudinem. Et ideo recte affirmatur in prima ratione quod res superioris ordinis (v. g. natura angelica) non potest videri ut in se est per speciem seu similitudinem inferioris ordinis (v. g. per ideam a sensibilibus abstractam). Ex hoc sequitur quod species creata infusa, quae *non est ejusdem ordinis immaterialitatis* nec *ejusdem actualitatis* in esse intelligibili ac ipsa Deitas, non potest eam repraesentare ut in se est.

Item recte affirmatur in secunda ratione, quod divina essentia est suum esse, non solum in linea essendi, sed in ordine intelligibilitatis, nam Deus et Deus solus est suum intelligere et suum intelligi. Nulla autem similitudo creata, quantumvis perfecta, est ipsum intelligere ; sed omnis est intelligibilis per participationem modo limitato. Solus Deus est ipsum intelligere subsistens, quasi fulgur intellectuale ab aeterno existens. Nulla igitur similitudo creata infusa potest esse Deus neque in esse entitativo, neque in esse intelligibili. Per visionem autem beatificam intellectus beatorum *quodammodo*, scilicet *intentionaliter, fit Deus*, ut ait Cajetanus, et hoc per nullam speciem creatam fieri potest.

Hoc est dicere : in Deitate ipsa non remanet distinctio inter ordinem realem et ordinem idealem. Hi duo ordines identificantur in solo Deo, prout ipse solus est actus purus tum in linea essendi, tum in linea intelligendi. Hegel autem in suo idealismo voluit identificare hos duos ordines dicendo : « omne quod est intelligibile est reale » (panlogismus) ; revera haec identificatio non existit nisi in Deo, non vero in possibilibus quae sunt intelligibiliter in Deo sed absque realitate actuali, nec in creaturis existentibus, quae vere sunt quid realiter et actualiter existens, sed non sunt suum intelligere, nec suum intelligi. Sic essentia lapidis et ligni est solum in se intelligibilis in potentia, et essentia angeli est quidem in se intelligibilis in actu, non tamen est de se intellecta in actu. Sola Deitas est de se intellecta in actu, sola est suum intelligere substantiale et suum intelligi.

Propterea sanctus Thomas supra, q. 2, a. 1, rejecit argumentum sancti Anselmi, dicendo : « Deus est suum esse ; sed *quia nos non scimus de Deo quid est*, non est nobis per se nota haec propositio *Deus est*, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus ». — E contrario beati, cognoscendo de Deo quid est, vident quod Deus necessario *exercite existit*. Nos a priori videmus solum quod, si Deus existit, a seipso est ; illi vident quod Deus necessario existit, et quod negata ejus existentia exercita, negaretur ipsa Deitas. Tunc haec propositio Deus est, est eis per se nota, absque illegitimo transitu ab ordine ideali ad realem.

Ideo praedicta confutatio thomistica sancti Anselmi non valeret si admitteretur species creata in visione beatifica. Si enim daretur haec species creata, per eam, juxta sanctum Thomam, cognosceretur quidem Deus ut actualiter existens de facto, sicut archangelus Michael clare visus cognosceretur ut actualiter existens, sed per eam non cognosceretur quod necessario Deus exercite existit. Ut haec propositio sit per se nota quoad nos secundum sanctum Thomam, oportet quod intellectus noster cognoscat immediate Deitatem absque specie creata

Aliis verbiis : species creata repraesentaret solum aut quod Deus est a seipso si existit, aut quod Deus existit de facto, non vero quod Deus a seipso exercite existit

Ut notat Cajetanus nº XIII, *eadem ratione excluditur species expressa*. Sicut enim species impressa se habet *ut quo* scilicet ut principium determinans intellectum ad eliciendam intellectionem talis objecti, ita species expressa seu verbum mentis est *id in quo* intelligimus naturam rei intellectae. Et propter rationes datas, nulla species creata potest sic repraesentare *sicuti est* Ipsum Intelligere subsistens, omnis enim species creata est intelligibilis per participationem, et magis distat ab ipso Intelligere subsistenti quam radius a sole ; et sicut ille qui videret solum solis radium non ipsum solem videret, ita ille qui videret solum id quod exprimitur in altissima specie infusa non proprie videret Deum

Corollarium. Propterea communiter tenetur quod extraordinariae visiones intellectuales SS. Trinitatis remanent in ordine fidei, per eas enim non datur evidentia intrinseca mysterii Trinitatis, nondum apparet, quod Deus non esset Deus si non esset Trinus. E contra hoc manifestaretur si aliquis acciperet visionem beatificam per modum transeuntis, ut secundum opinionem sancti Augustini et sancti Thomae, accepit sanctus Paulus in raptu.

Per praedictas visiones intellectuales SS. Trinitatis mirabiliter exprimitur solum ratio convenientiae hujusce supremi mysterii, prout, v. g. bonum est essentialiter suiipsius diffusivum, et quanto est altioris naturae, tanto intimius et plenius est sui diffusivum, ita ut Pater communicet Filio et Spiritui Sancto totam suam naturam absque ejus divisione aut multiplicatione.

* * *

Objectio altera proposita est a Suarezio, juxta ipsum, sicut potest esse similitudo ex parte subjecti, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum, ita potest esse similitudo ex parte objecti, ut verbum expressum.

Respondetur cum Joanne a sancto Thoma : lumen, subjective confortans intellectum, est similitudo per modum tendentiae et id quod tendit non in actu habet id ad quod tendit, dum e contrario species objectiva debet

habere in actu formam rei repraesentatae, imo debet esse ipsum objectum in esse repraesentativo, propterea debet esse ejusdem ordinis immaterialitatis et *ejusdem actualitatis* in ordine intelligibili, ut repraesentet objectum sicuti est. Propter hanc rationem, ut dictum est, species abstracta a sensibilibus non potest manifestare angelum sicuti est, nec species creata potest repraesentare Deitatem ut est in se.

Sic statuitur conclusio negativa : in visione beatifica non potest esse species *impressa* nec *expressa*, quia species creata, quantumvis sit perfecta, non potest Deum seu Ipsum Intelligere subsistens repraesentare sicuti est.

* * *

Dubium 1um : *an in visione beatifica, divina essentia gerat vices speciei impressae et expressae.*

Thomistae respondent affirmative, quamvis hic modus loquendi sit imperfectus et non omnino proprius ; si enim attente notatur quod species est vicaria objecti, Deitas non proprie gerit vices suae vicariae ; sed ita loquuntur theologi secundum modum imperfectum nostri intellectus, sicut loquimur de relatione Dei ad creaturas, quae est relatio, non realis, sed rationis.

Haec communis sententia thomistarum aequivalenter exprimitur in multis locis operum sancti Thomae : In hac quaestione, a. 5 : « Cum intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia divina fit forma intelligibilis intellectus ». Item *C. Gentes*, l. III, c. 53 : « Oportet quod divina essentia copuletur intellectui ut intelligibilis species » en pro specie impressa. In nostro autem articulo 2, *ad 3m* dicitur : « Divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu ». Hoc est pro specie expressa.

Rationes hujusce assertionis sunt ipsae rationes expositae in corpore articuli, ad ostendendum quod Deus ut est in se non potest videri per speciem creatam.

Notandum est insuper quod plures doctores, qui putant speciem creatam non repugnare visioni beatificae, tenent tamen eam de facto non esse, quia est superflua. Et quod sit *superflua* sic probatur, pro specie tum impressa, tum expressa.

1° Requiritur *species impressa*, quando vel objectum non existit, vel non est per se praesens intellectui, vel non est sufficienter intelligibilis propter suam materialitatem. Atqui objectum visionis beatificae, nempe Deus, essentialiter existit, est jam intime praesens cuilibet intellectui creato, ut conservans eum in esse, et est summe intelligibilis, quia est summe immaterialis. Ergo ad minus superflua est species impressa. Sufficit quod intellectus creatus elevetur et confortetur per lumen gloriae ad videndam essentiam Dei, quae jam est in eo intime praesens ut conservans eum in esse. Nunc non possumus Deum videre, propter nimium splendorem suum, sicut noctua non potest solem videre.

Confirmatur : angelus suam propriam essentiam intuitive videt absque

specie impressâ, quia ejus essentia existit, est in eo, et est de se intelligibilis in actu.

2° Requiritur *species expressa* ut objectum fiat intellectum in actu et sit praesens intra intellectum ut repraesentatum. Atqui divina essentia est actus purissimus etiam in ordine intelligibilitatis, scilicet est non solum intelligibilis in actu, sed intellecta in actu, et ut dicit sanctus Thomas *ad 3m*: « unitur intellectui creato *ut intellectum in actu*, per seipsam faciens intellectum in actu » ; insuper est intime praesens in eo. Ergo species expressa est ad minus superflua. Ita immediata erit *unio transformans consummata* et sic apparet quod unio transformans inchoata de qua loquuntur mystici est simul cum vivo visionis beatificae desiderio in via normali ad vitam aeternam.

Suarez vero objicit quod debet dari species expressa creata, quia debet assignari terminus visionis ab ipsa productus.

Ad hoc respondent thomistae : non est de ratione actionis immanentis producere effectum, quamvis id ipsi saepe contingat ; atqui visio beatifica est actio immanens ; ergo. — Fundamentum hujusce responsionis est ipsa distinctio actionis immanentis a transitiva ; actio quidem transitiva quae est proprie in categoria actionis, cui respondet passio, est propter passum perficiendum, sic de necessitate producit terminum tanquam effectum ; e contrario actio immanens est propter perfectionem agentis in quo manet, et est formaliter in categoria qualitatis, et non actionis.

Propterea quando nos contemplamur naturam alicujus rei jam in verbo expressam, est simpliciter intellectio et non amplius dictio seu verbi productio. Item in Trinitate, tres personae intelligunt per intellectionem essentialem, quae est numerice eadem, et solus Pater dicit, seu generat Verbum.

Unde in visione beatifica ad minus superfluum est verbum accidentale creatum. Visio beatifica terminatur ad Verbum substantiale increatum, et sic dicitur quod beati omnia vident in Verbo.

Nec solum superfluum est verbum accidentale creatum, sed repugnat ut dictum est. Si enim non potest dari species impressa tantae perfectionis et immaterialitatis, quae Deum *sicuti est* repraesentet, nec *a fortiori* dari potest species expressa creata, cum ista debeat esse perfectior quam impressa, nam in specie expressa objectum debet esse non solum ut intelligibile in actu, sed ut intellectum in actu.

* * *

Dubium 2um : *quomodo essentia divina possit, absque imperfectione, gerere vices speciei impressae et expressae.*

Difficultas est quia in hoc videtur esse imperfectio, propter duo. 1° Quia oportet quod intellectus creatus informetur per speciem impressam, ut possit elicere visionem determinatam talis objecti ; atqui essentia divina non potest esse *forma informans*, sic veniret in compositionem alterius, ut pars, et pars est quid minus perfectum quam totum. 2° Quia

si essentia divina influeret ad actum visionis, ut species impressa, *subordinaretur* facultati intellectivae creatae, quae dat substantiam et vitalitatem hujusce actus. Insuper si essentia divina gereret vices speciei impressae, haberet rationem *actus primi*, qui est minus perfectus quam actus secundus.

Ad 1am difficultatem *respondetur* cum Cajetano et Joanne a sancto Thoma, *species*, non materialiter sumpta ut accidens inhaerens, sed *formaliter ut species*, seu ut similitudo objecti, *non informat intellectum inhaerendo*, non informat potentiam intellectivam constituendo cum ea aliquod tertium in esse physico, sed *informat potentiam objective*, ita ut potentia intentionaliter fiat ipsum objectum in actu primo. Etenim, ut ait Aristoteles (*de Anima*, III, c. 8), cognoscens quodammodo fit ipsum cognitum, seu aliud a se, « anima fit quodammodo omnia », et merito addit Averroes, « ex cognoscente et cognito fit aliquid *magis unum* quam ex materia et forma », nam materia non fit forma, sed formam recipit ut suam, et constituitur tertium, scilicet compositum, magis perfectum quam partes ejus essentiales. E contrario cognoscens intentionaliter *fit* ipsum cognitum, seu fit forma cogniti, quia eam non accipit ut suam, sed ut formam rei alterius, ut dicetur Ia, q. 14, a. 1. Propterea essentia divina potest gerere speciei impressae ; ad hoc non requiritur quod intellectum creatum informet entitative, constituendo quid tertium, seu compositum ; sufficit quod trahat intellectum creatum ad communicationem sui esse intelligibilis, sic se habet, non ut *actus informans*, sed ut *actus terminans*, aliquomodo sicut in ordine substantiali Verbum incarnatum *terminat* naturam humanam Christi, quam non informat. Sicut enim in incarnatione Verbum non constituit tertium seu compositum magis perfectum, id est sicut Verbum non est pars alicujus compositi et proinde quid minus perfectum ; ita essentia Dei clare visi non constituit tertium seu compositum cum intellectu creato, sed solum terminat illum et sic terminando eum maxime perficit, quin ipsa perficiatur. Sicut in Christo natura humana trahitur ad esse divinum, ita in visione beatifica intellectus creatus trahitur ad objectum divinum.

Invenitur alia analogia remota, prout ultima unitas terminat numerum, aut prout terminus alicujus lineae terminat aliam in culmine trianguli.

Notat Cajetanus no XV : « Oportet salvare quod intellectus videns Deum *prius natura sit Deus*, et tamen nulla intentio intellecta sit in eo; et *post videat Deum*. » Vult dicere : oportet quod intellectus, non quidem entitative, sed intentionaliter fiat Deus, sicut cognoscens fit cognitum in actu primo, antequam cognoscat illud. Ita communius thomistae. Haec est unio transformans consummata[1].

Ferrariensis, ut notat Billuart (art. VII, Solv. obj.) non admittit quod intellectus intentionaliter fiat Deus in esse intelligibili, et vult quod ex unione objecti et intellectus resultet aliquod tertium ab eis distinctum ;

1. Sic valde corroboratur thesis secundum quam matrimonium spirituale seu unio transformans inchoata sit in hac vita culmen viae normalis ad vitam aeternam, et pariter vivum desiderium videndi Deum per essentiam ; manifestum est quod non datur haec visio absque ejus praevio vivo desiderio, sive in terra sive in purgatorio.

sed haec Ferrariensis opinio videtur minus profunda, ac minus consentiens cum Aristotelis et sancti Thomae doctrina. Insuper non videtur ad objectionem sufficienter respondere.

Cajetanus videtur profundius explicare intimam unionem intellectus creati cum Deo clare viso in ordine intelligibili, absque confusione pantheistica, quia in ordine entitativo remanet infinita eorum distinctio. Imo haec infinita distinctio remanet inter duas naturas quae in una persona Christi modo valde intimo uniuntur

Attamen, ut diximus in commentario articuli primi, sicut ratio non potest apodictice probare possibilitatem Incarnationis, ita nec possibilitatem visionis beatificae , id est non potest apodictice probare quod nulla sequitur imperfectio pro essentia divina ex hoc quod perficit ut actus terminans intellectum creatum. Hoc quidem suadetur et modo valde profundo, sed non apodictice probatur. Mysteria enim supernaturalia nec probantur, nec improbantur, sed defenduntur, suadentur profundis argumentis convenientiae et firma fide tenentur, sive quoad eorum existentiam sive quoad eorum possibilitatem, quae est essentialiter supernaturalis. Quod enim est supernaturale quoad essentiam est supernaturale quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur. Hoc melius nunc apparet quam in articulo primo.

Ad secundam autem difficultatem dicendum est species impressa concurrit cum facultate ad actum eliciendum, sed tamen *non subordinatur potentiae*, quia non se habet ad facultatem sicut inferius instrumentum ad causam principalem, sed magis *perficit* facultatem et determinat eam ad eliciendum actum, unde potius *facultatem subordinat sibi*. Sic essentia divina potest gerere vices speciei impressae.

Denique in hoc essentia divina non habet rationem *actus primi*, qui minus perfectus est quam actus secundus, quia concurrit ut principium *quo* visionis, *sublatis omnibus imperfectionibus*, ut notat Cajetanus. Constituit quidem intellectum creatum in actu primo, sed ipsa non habet rationem actus primi. Aliis verbis : actus purus supplet formalitatem speciei impressae, non vero potentialitatem ejus, quia supplet sublatis imperfectionibus. Unde non subordinatur nec intellectui creato, nec intellectioni creatae.

E contrario essentia divina nullo modo potest gerere vices luminis gloriae, quia lumen gloriae se tenet ex parte potentiae intellectivae, eam informat et cum ea constituit tertium, seu compositum magis perfectum quam partes ejus. Immerito igitur quidam, ut Magister Bonae spei et Joannes de Ripa dixerunt beatos videre Deum visione ejus increata ipsis communicata. Hoc esse nequit, quia visio beatifica est actus vitalis, et omnis actus vitalis est essentialiter a principio intrinseco viventis.

Sic sufficienter explicatur quare non possit esse species creata in visione beatifica et quare essentia divina vices gerat utriusque speciei impressae et expressae

ART. III. — Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus.

St. qu. Hic articulus est ad explicandas quasdam metaphoricas expressiones Sacrae Scripturae, v. g. apud *Job*, XIX, 26 : « In carne mea videbo Deum etc. » — Quidam inter catholicos dixerunt olim quod Deus potest videri oculo glorificato per visionem non corpoream, sed per visionem spiritualem ipsi oculo unitam. Ita Magister Bonae Spei. Hanc opinionem Valentia reputat probabilem.

Respondetur tamen : « *Impossibile est Deum videri sensu visus vel quacumque potentia partis sensitivae.* » Haec sententia sic formulata a sancto Thoma communis est.

Quamvis non sit explicite definita, certissima est, nam ex ejus opposito sequitur error fidei repugnans, scilicet Deum esse corporeum.

Fundatur in pluribus locis Sacrae Scripturae, v. g. I *Tim.*, VI, 16 : « Deus lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. » Sic Deus dicitur « invisibilis » I *Tim.*, I, 17. — *Joan.*, I, 18 : « Deum nemo vidit unquam. »

Ratio est : nulla potentia sensitiva, cum sit actus corporalis organi, potest se extendere ultra corporalia. Atqui Deus est incorporeus. Ergo nec sensu, nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Unde si dicitur in Sacra Scriptura Deum videri, hoc est oculo mentis, non corporis. Cf. *ad 1m*.

Ad 2um. Si dicitur : videmus vitam hominis viventis, hoc est quia vita est sensibile per accidens, quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur ab intellectu. Unde sanctus Thomas dicit ibidem, in fine : « Quod autem statim visis illis corporibus (glorificatis) divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis. »

Ad 3um. « In visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repraesentans Deum secundum aliquem modum similitudinis. »

Imo impossibile est potentiam sensitivam supernaturaliter elevari ad videndum Deum, nam impossibile est potentiam aliquam ferri extra latitudinem sui objecti adaequati seu extensivi. Atqui cum Deus sit spiritus purus, non continetur intra latitudinem objecti adaequati et extensivi potentiae sensitivae, hoc enim objectum est quid corporeum sensibile, ut color, sonus, odor.

Hoc negare est confundere potentiam sensitivam cum intellectiva. Si intellectus creatus potest elevari ad videndum Deum, hoc est quia Deus, quamvis superet ejus objectum proportionatum (quod est pro intellectu nostro essentia rei materialis), non superat tamen ejus objectum adaequatum, quod est *ens* secundum totam latitudinem entis. Deitas est eminenter formaliter ens, et ens in tota sua puritate non existit nisi in Deitate et non potest videri quin videatur ipsa Deitas.

Ex hoc apparet profunda differentia inter intellectum et sensum. Et sic constat quod aliqua potentia eo minus extenditur quo magis materialis est, quia per materiam limitatur. Solus intellectus, quia omnino immaterialis est, ferri potest si non ut humanus, saltem ut intellectus, in quodcumque ens intelligibile ; ad minus hoc suadetur et improbari nequit.

Objectio : aqua materialis in baptismo, ut elevata, producit gratiam. Ergo pariter visus potest elevari ad visionem Dei.

Respondetur, non est paritas : aqua enim agit mere efficienter ut Dei instrumentum, virtute principalis agentis. E contrario visus est causa vitalis et principalis visionis, et elicit visionem virtute propria, unde non potest agere extra latitudinem sui objecti adaequati.

Nec potest oculus corporeus videre Deum visione spirituali ei communicata, quia *visio, ut vitalis*, debet esse necessario ab intrinseco. Visio autem spiritualis est intellectio et non potest procedere ab oculo tanquam ab intrinseco principio. Unde haec visio intellectualis esset quasi extrinsecus affixa et per eam non ipse oculus videret ; quia oculus corporeus non potest magis intelligere quam lapis aut lignum.

Ultima objectio : magis distat angelus a Deo, quam oculus corporeus ab angelo ; atqui angelus potest supernaturaliter videre Deum, ergo oculus corporeus potest supernaturaliter videre spiritum purum.

Respondetur, distinguo antecedens : magis distat angelus a Deo quam oculus corporeus ab angelo, entitative, concedo ; objective, nego ; seu : in ordine essendi, concedo ; quoad cognitionem, nego ; quia cum Deus sit ens verum et intelligibile, cadit sub objecto adaequato intellectus angelici et humani ; at vero angelus, cum non sit materialis, non potest cadere sub objecto sensus materialis, cf. *ad 4um*, *ad 3m*.

ART. IV. — Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.

St. qu. In titulo « per sua naturalia » denotat causam sufficientem. Natura autem est principium radicale et essentiale operationis. Agitur ergo de possibilitate per potentiam realem et naturalem quae est in intellectu creato, absque supernaturali elevatione. Supponitur ex articulo 1o quod intellectus creatus supernaturaliter elevari potest ad visionem essentiae divinae.

Principalis difficultas initio enuntiata est 3a, scilicet : sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra naturam ejus. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati videtur quod nullus intellectus creatus ad hanc visionem elevari possit.

Responsio est : *non potest intellectus creatus Deum per essentiam videre nisi supernaturaliter ad hanc visionem elevetur.*

1o *Hoc est de fide*, et quidem definita in Conc. Viennensi (Denz. 475).

in quo damanata est haec propositio beguardorum · « Anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. » — Jam quidem hoc erat implicite definitum adversus Pelagianos et Semipelagianos, contra quos Ecclesia pluries asseruit hominem non posse viribus naturae mereri vitam aeternam, quae supernaturalis est (Cf. Denz. 176-200)

Hoc idem declaratum contra Baium (Denz. 1021). Item C. Vaticanum (Denz. 1808) . « Si quis dixerit hominem ad cognitionem et perfectionem quae naturalem superet, *divinus evehi* non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere, anathema sit. » Item n° 1795 sq. « *Duplicem esse ordinem cognitionis* non solum principio, sed objecto etiam distinctum... , *objecto* quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur *mysteria* in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Divina mysteria *suapte natura* intellectum creatum sic *excedunt*, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tam fidei velamine contecta maneant, quamdiu in hac vita mortali peregrinamur a Domino » (Denz. 1796)

Ex hac definitione mysteria supernaturalia superant intellectum creatum, non solum propter liberum Dei decretum, sed ex sua propria natura , id est sunt *essentialiter* supernaturalia et non solum *de facto* supernaturalia. Hoc autem esset si Deus posset dare lumen gloriae intellectui creato tanquam proprietatem naturalem

Notanda est etiam haec propositio Rosmini damnata . « Deus est objectum visionis beatificae in quantum est auctor operum ad extra » (Denz. 1928). Item damnati sunt ontologistae, quia non satis servabant distinctionem duorum ordinum, cf. Denz. 1659 : « Immediata Dei cognitio habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit. »

Haec veritas fidei aequivalenter exprimitur quamvis minus distincte in pluribus locis Sacrae Scripturae : apud *Matth.* XI, 27, legitur : « Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare » ; si autem intellectus creatus per sua naturalia videret essentiam Dei, videret etiam Paternitatem et Filiationem quae ab ea non realiter distinguuntur. Item I *Cor.*, II, 9 : « Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum. » Pariter *Rom.* VI, 23 : « Gratia Dei vita aeterna » ; vita autem aeterna est ipsa Dei visio, secundum illud *Joannis* XVII, 3 : « Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum... » .

Patres graeci et latini, explicando praedictos textos Sacrae Scripturae, pluries affirmaverunt quod nulla creatura naturaliter potest Deum videre[1].

2° *Probatur ratione.* Post attentam lectionem corporis articuli sancti

1. Cf. Roüet de Journel, *Enchiridion Patristicum*, index theologicus, n° 105 ; cf. ibidem : 236, 451 sq., 747, 913, 986, 1075, 1106, 1123, 1126, 1128, 1161, 2150.

Thomae, in eo distingui possunt cum Cajetano quinque consequentiae, sed simpliciori modo sic enuntiari potest ejus argumentum.

Cum cognitio fiat secundum quod cognitum est immaterialiter in cognoscente, secundum modum immaterialitatis naturae ipsius cognoscentis, *objectum cujus modus immaterialitatis excedit modum immaterialitatis naturae intellectus creati non potest ab eo naturaliter cognosci ut in se est.*

Atqui Deus est objectum hujusmodi. Ergo Deus non potest *naturaliter* cognosci ut in se est ab intellectu creato, sed solum per elevationem gratiae.

Major fundatur in hoc : cognitio fit secundum quod cognitum est *modo immateriali in cognoscente*, secundum *naturam ejus*. Facultas autem cognoscitiva eo magis cognoscit quo magis immaterialis est (cf. I[a], q. 14, a. 1). Hoc constat inductive in sensatione et in intellectione. Dum plantae non cognoscunt propter suam materialitatem, color a visu cognoscitur prout in visu similitudo coloris est modo aliqualiter immateriali[1] ; nam sensus est cognoscitivus quia est receptivus specierum sine materia, ut dicitur in *de Anima*, l. II, c. 12 ; l. III, c. 4 et 8. Intellectus autem adhuc est magis cognoscitivus, quia est magis separatus a materia ; sic cognoscit non solum qualitates sensibiles, sed naturam rerum sensibilium. Unde objectum cujus modus immaterialitatis excedit modum immaterialitatis naturae cognoscentis non potest ab eo cognosci ut est in se. Sic intellectus noster, cum corpore unitus, naturaliter non videt intelligibilia nisi in speculo sensibilium.

Minor probatur, quia Deus non solum est omnino immaterialis, sed *est suum esse*, id est actus purus tum in ordine essendi, tum in ordine intelligendi, est ipsum intelligere subsistens, ut clarius infra patebit, q. 14, a. 4. E contrario intellectus noster, quamvis sit immaterialis, per se unitur cum corpore, quia est *infimus intellectus* cujus objectum proportionatum est *infimum intelligibile*, scil. ens intelligibile rerum sensibilium, ad cujus cognitionem requiruntur sensus. Sic, ut magis explicite dicetur infra I[a], q. 76, a. 5, intellectus noster indiget sensibus propter debilitatem suam.

Intellectus autem angelicus habet pro objecto proportionato essentiam mere immaterialem ipsius angeli, quae tamen *non est suum esse*. Et ideo modus immaterialitatis intellectus creati et creabilis est modus essentiae quae non est suum esse nec suum intelligere. Solus Deus est in summo immaterialitatis, et sic superat omnino modum immaterialitatis cujuslibet intellectus creati ; proinde ab eo non potest naturaliter cognosci ut in se est.

Tota doctrina hujusce articuli sic exprimi potest : objectum intellectus est ens ; et intellectus dicitur analogice de intellectu creato et de increato, sicut ens de ente creato et de increato. Sic scribi potest :

Intellectus	divinus	objectum ejus proprium :	essentia Dei	ens,
	angelicus	. . . .	essentia angel	
	humanus	. . . .	essentia rei materialis	

1. Attamen anima brutorum et ejus facultates sensitivae, quamvis non sint ipsum corpus, intrinsece dependent a corpore, et facultas visiva ab organo.

Id est : *objectum proprium* intellectus nostri est essentia rei materialis ; sic spiritualia naturaliter cognoscit in speculo sensibilium, attamen ejus *objectum adaequatum*, quod ei correspondet non proprie ut est *humanus*, sed ut est intellectus, est *ens* secundum totam latitudinem entis, ut magis clarius patebit ex explicatione responsionis *ad 3m*.

Objectio : sed non sunt diversi gradus in immaterialitate absoluta. Atqui omnis intellectus etiam noster jam est absolute immaterialis. Ergo praedicta ratio non valet.

Respondetur : non sunt diversi gradus immaterialitatis quoad exclusionem materiae, concedo ; prout diversimode appropinquant ad actum purum, nego. Ita in certitudine, omnes gradus certitudinis excludunt formidinem errandi, et tamen distinguuntur positive hi gradus quoad firmitatem assensus, secundum resolutionem plus minusve immediatam in primis principiis, v. g. absque mediatione aut cum mediatione sensuum et testimonii hominum, sic distinguuntur certitudo metaphysica, physica et moralis.

Ad 1m. Angelus naturaliter cognoscit Deum in speculo suae essentiae, non vero Deum immediate ut in se est.

Ad 2m. Sic angelus, quamvis sit spiritus purus, valde deficiens est si Deo comparatur, quia non est suum esse.

De objecto adaequato intellectus nostri.

Ad 3m solvitur principalis difficultas initio jam posita : « Sensus visus, quia omnino materialis est (ut intrinsece dependens ab organismo), nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est (scilicet ut non intrinsece dependens ab organismo corporeo), potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. » Id est : potest elevari ad cognitionem cujuslibet intelligibilis etiam altissimi ; saltem oppositum probari nequit.

Imo datur *signum* possibilitatis hujusce elevationis, et hoc signum corroborat ea quae dicta sunt in art. 1° de naturali desiderio inefficaci videndi Deum per essentiam.

Dicit hic sanctus Thomas : « Hujus *signum* est... quod intellectus creatus, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest *ipsum esse* secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse et aliud est suum esse... (Hoc est signum) quod potest per gratiam elevari ut cognoscat *esse separatum subsistens* (ut in se est). »

Aliis verbis : intellectus noster non solum cognoscit naturam rerum sensibilium, et in speculo sensibilium ipsa spiritualia, sed cognoscit ipsum *ens*, ut ens est. Ideoque possumus distinguere ab ejus *objecto proprio*, quod est essentia rei materialis, ejus *objectum adaequatum et extensivum*, quod est **ens secundum totam latitudinem entis.**

Deus autem trinus clare visus non est extra ens secundum totam ejus

latitudinem, quia ens non est in statu purissimo actus puri, nisi in Deitate, et non potest videri ens in hoc statu purissimo, quin videatur ipsa Deitas, in qua invenitur formaliter eminenter.

Sed notandum est quod quandoque non recte formulatur hoc objectum adaequatum intellectus humani, quod ei convenit, non proprie ut est humanus, sed ut est intellectus. Hoc objectum adaequatum non est solum *ens in quantum ens*, objectum metaphysicae ; nam metaphysica est scientia adhuc humana, quae suum objectum cognoscit in speculo sensibilium. Si objectum adaequatum intellectus nostri nihil aliud esset, probaretur solum ex hoc, contra positivismum et Kantismum, possibilitas metaphysicae.

Revera objectum adaequatum intellectus nostri est *ens secundum totam latitudinem entis* (est expressio communiter recepta) ; ita ut nihil sit supra ipsum, id est : ita ut contineat etiam Deum Trinum ut in se est, seu clare visum.

Non possumus quidem *apodictice probare*, ex sola ratione, quod hoc est objectum adaequatum intellectus nostri ; sed hoc improbari nequit. Imo *suadetur* quod *intellectus noster* prout est omnino *immaterialis*, seu intrinsece independens ab organo, *non repugnat informari* a quolibet *intelligibili quantumvis perfecto*[1]. Cf. sanctum Thomam, Ia IIae, q. 113, a. 10 : « Naturaliter anima est *gratiae capax ;* eo enim ipso, quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam. » Anima autem est ad imaginem Dei, prout ei assimilatur non solum secundum esse et vivere, sed secundum intelligere, id est : ut est omnino immaterialis, seu intrinsece independens a corpore cf. Ia, q. 3, a. 2 ; e contra anima brutorum quamvis habeat aliqualem immaterialitatem necessariam ad cognitionem sensitivam (cf. Ia, q. 14, a. 1), est tamen intrinsece dependens a corpore et perit cum corruptione ejus, tunc enim reducitur ad potentialitatem materiae, in qua prius erat in potentia. Anima autem rationalis non erat in potentia materiae, creata est a Deo, et est intrinsece independens a corpore in fieri, in esse, in operari. Et hoc signum est quod ejus intellectus informari potest a quolibet intelligibili etiam perfectissimo.

Cf. Joannem a sancto Thoma in Iam, q. 12, disp. XII, a. 2, n° 9, 10, 12 et disp. XIV, a. 2, n° 11, 21 ; a. 6, n° 6. Item cf. Joannem a sancto Thoma, *Cursus Phil.*, *de Anima*, q. X, a. 3.

Hoc est dicere quod *capacitas passiva* nostri intellectus major est quam virtus ejus activa ; nec de se limitatur ad aliquem ordinem intelligibilium, dum e contrario virtus ejus activa sese extendit solum ad ea quae sunt ex sensibilibus cognoscibilia. Jam quidem omnis creatura plus potest accipere a Deo quam efficere, unde non mirum est quod in nostra natura sit *capacitas passiva, quae non repugnat elevari* ad cognitionem entis intelligibilis perfectissimi speculum creaturarum superantis. Haec capacitas elevabilis vocatur obedientialis[2].

---

1. Hoc longius explicavimus alibi *de Revelatione*, c. XII, t. I, pp. 380-384.
2. Et ut nomen ejus *obedientialis* indicat, respicit immediate, non objectum

Modus enim informandi potentiam intellectivam ex parte objecti intelligibilis, *quantumcumque sit perfectissimus*, non est alius quam *modus spiritualis* omnem materiam excedens, proinde non videtur superare capacitatem nostram elevabilem seu obedientialem.

Sic suadetur existentia hujusce capacitatis obedientialis seu elevabilis ad visionem beatificam. Attamen, ut communiter dicunt thomistae[1], hoc argumentum non est apodicticum, sed solum valde probabile et quidem in hoc ordine profundissimum. Nec possibilitas luminis gloriae per vires solius rationis demonstrabilis est, quia est possibilitas rei supernaturalis quoad essentiam suam, et proinde quoad cognoscibilitatem suam, prout verum et ens convertuntur.

Propterea sanctus Thomas hoc argumentum affert solum « *ut signum* » et saepe distinguit rationem demonstrativam a signo, cf. IIIª, q. 55, a. 5 ; Iª, q. 32, a. 1, *ad 2m*. Possibilitas mysteriorum essentialiter supernaturalium nec probatur, nec improbatur, sed defenditur, suadetur, et firma fide tenetur. Cf. sanctum Thomam *in Boetium de Trinitate*, q. II, a. 3, ubi ostenditur quod objectiones contra mysteria solvuntur a theologia, aut tanquam evidenter falsae, aut tanquam non necessariae, seu non cogentes.

***

Dubium : *an possit de potentia Dei absoluta creari intellectus qui per vires proprias naturales possit videre Deum prout est in se.* Item, an possit creari *substantia supernaturalis* cui lumen gloriae foret connaturale, ut proprietas ejus.

Communiter theologi respondent *negative* ad utrumque, praesertim Thomistae. Ut dicit Gonet[2], hae duae conclusiones hodie communes sunt « contra Durandum, Molinam, Ripaldam, Arriagam... quorum sententiam Vasquez ineptam vocat, Nazarius temerariam, Bannez insignem ignorantiam ». *Scotus et nominales* ante Molinam similem sententiam defenderant et negaverant absolutam necessitatem luminis gloriae ad videndum Deum[3].

Cajetanus (hic, art. 5, nº IX) dicit post damnationem beguardorum in Conc. Viennensi : « Bene adverte quod Scotus, cum sequacibus, non potest amplius in hac materia sustineri : quoniam in Clementina *Ad nostrum, de Haereticis*, expresse erroris damnantur dicentes quod *anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad videndum Deum.* Ubi cernis Ecclesiam, amplexam sancti Thomae doctrinam, determinasse non solum indigentiam luminis, sed causam ; scilicet *ut elevetur* anima ad talem visionem, ut in littera dicitur. » Item loquitur Gonet contra Scotum[4].

essentialiter supernaturale cognoscendum, sed *agens supremum cui obedit*, et a quo gratuite accipit *ordinationem positivam* ad actum supernaturalem eliciendum et ad objectum hujusce actus.

1. Cf. Salmanticenses in Iam, q. 12, disp. I, dub. III, § II et III, n. 44-47.
2. *Clypeus thomisticus*, tr. II, de possibilitate visionis Dei, disp. I, a. 1, § 3.
3. Cf. Scotum, in III *Sent.*, dist. XIV, q. 1, et in IV, dist. XLIX, q. XI ; item in I, dist. III, q. III, n. 24, 25.
4. Gonet, *Clypeus thomisticus, de Gratia*, disp. II, a. 3 : an gratia habitualis sit forma entitative supernaturalis, dicit : « Sententia Scoti communiter rejicitur :

Juxta Scotum et nominales, ordo naturalis et ordo supernaturalis gratiae sanctificantis *non necessario* distinguuntur, *ex ipsa transcendentia essentiae Dei* omnem intellectum creatum superantis, sed *contingenter distinguuntur, ex libertate divina*, quae de facto constituit angelos et homines viatores in tali *statu* ut non videant intuitive essentiam divinam (cf. Scotum in I *Sent.*, dist. III, q. III, n. 24, 25). Haec autem sententia Scoti cohaeret cum duabus thesibus suae doctrinae : *ens est univocum* Deo et creaturis (propterea non datur distinctio essentialis et necessaria inter ordinem naturalem et ordinem supernaturalem), *voluntas in Deo altior est intellectu* (sic libere constituitur distinctio inter duos ordines).

Haec conclusio cohaeret etiam cum principiis nominalismi[1], nomen commune humanitatis designat, juxta nominales, collectionem hominum et non naturam necessariam et immutabilem.

Sed haec distinctio mere contingens videtur inconciliabilis cum doctrina definita in Conc. Vaticano 1795-6 : « Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, *duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum : principio* quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus ; *objecto* autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt... *Divina* enim *mysteria suapte natura* (non dicitur propter aliquod liberum Dei decretum) *intellectum creatum* sic *excedunt*, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta... maneant, quamdiu in hac vita peregrinamur a Domino. »

Unde excessus iste fundatur non in libertate divina, sed in ipsa transcendentia naturae divina. Ita contra opinionem Scoti interpretati sunt Conc. Vaticanum A. Vacant, *Études sur la Philosophie de saint Thomas et sur celle de Duns Scot* (1891), p. 14 , et Scheeben, *Dogmatik*, tractatus *de Deo*, nº 278 sq.

Objectiones Scoti (Cf. Scotum in IV *Sent.*, dist. 49, q. XI, et in I *Sent.*, d. III, q. III — et responsiones apud Cajetanum, Iª, q. 12, a. 4.)

1ª objectio. Ex hoc quod cognitum est incognoscente ad modum cognoscentis sequitur solum quod cognoscens non potest naturaliter cognoscere objectum superioris ordinis *nisi modo inferiori ;* non vero sequitur in hoc cognoscente absoluta incapacitas cognoscendi naturaliter hoc objectum. Ergo Deitas seu vita Dei intima forte cognosci potest naturaliter in confuso, modo finito.

Responsio : distinguo antecedens : cognoscens non potest cognoscere naturaliter objectum superioris ordinis, *nisi modo inferiori*, id est nisi secundum habitudinem *ad objectum formale inferioris ordinis*, scilicet

tum quia non distinguit inter *supernaturale intrinsece*, sive quoad entitatem, et *extrinsece*, sive quoad modum (productionis suae) ; contra communem theologorum consensum, admittentium entia supernaturalia et entitative ; imo et contra fidem eadem etiam adstruentem. » Sic gratia et virtutes infusae sunt *essentialiter supernaturales* dum vita *supernaturaliter* restituta mortuo *naturalis* est.

1. Cf. Zigliara, *Summa Phil.*, Ontologia, l. II, c. I, a. 4. Dotes essentiarum contra nominales.

in speculo inferiori, concedo; — potest naturaliter cognoscere hoc objectum immediate secundum rationem formalem superioris ordinis, saltem in confuso, nego. — Et nego consequens. — Naturaliter cognoscimus Deum in speculo creaturarum, secundum rationes analogice communes entis, bonitatis, etc., non vero immediate secundum rationem propriam et intimam Deitatis. Alioquin cognitio nostra esset simul *secundum duos modos immaterialitatis oppositos*, scil. secundum modum humanum et secundum modum divinum; hic modus superior non potest participari nisi per infusionem luminis supernaturalis, quod est quaedam participatio divinae naturae. — Revera cognoscere Deum in confuso est cognoscere Deum sub ratione communi entis, et non sub ratione propriissima et eminentissima Deitatis. Scotus non intellexit formaliter, sed solum materialiter propositionem sancti Thomae : « cognitum est in cognoscere ad modum cognoscentis » secundum modum immaterialitatis naturae hujusce cognoscentis. Hoc autem principium fundatur in hoc quod *cognoscens* differt a non cognoscente, prout ratione immaterialitatis suae *potest fieri aliud a se*. Cf. Iª, q. 14, a. 1.

2ª *objectio*. Non requiritur *proportio* inter intellectum et ejus objectum proprium. Etenim pro intellectu humano hoc objectum est *inferioris ordinis*, secundum sanctum Thomam, scil. essentia rei materialis. Si autem non requiritur proportio, objectum etiam proprium intellectus nostri potest esse *superioris ordinis*.

Responsio: negatur paritas, nam intellectus noster potest quidem naturaliter *elevare* inferius objectum materiale ad suum proprium modum intelligibilitatis; sed non potest *naturaliter*, seu secundum suum modum, *elevari* ad modum superiorem intellectus divini.

3ª *objectio*. Tunc angelus inferior non posset naturaliter cognoscere angelum superiorem, quod falsum est.

Responsio: duo angeli sunt ejusdem ordinis immaterialitatis, propterea inferior naturaliter cognoscit superiorem, sed non tam distincte quam superior seipsum cognoscit.

ART. V. — **Utrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam aliquo lumine creato indigeat.**

St. qu. Jam cognoscimus quod intellectus creatus potest elevari ad visionem essentiae divinae (art. 1) et quod ad eam non potest naturaliter pervenire (art. 4). Nunc agitur de necessitate supernaturalis luminis gloriae, quae jam quasi obiter affirmata est art. 2°. Determinanda est natura hujusce luminis, quomodo necessarium est et quisnam est ejus effectus proprius.

Quid sit de fide circa hoc? Necessitas luminis gloriae affirmatur in Conc. Viennensi (Denz. 475) ex damnatione hujusce propositionis: « *Anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate*

fruendum[1]. » Unde in Concilio non solum affirmatur quod de facto datur lumen gloriae in beatis, sed illud necessarium esse ut anima *elevetur* ad visionem Dei, et eo ipso declaratur hoc lumen esse supernaturale, alioquin per ipsum anima non elevaretur ad ordinem superiorem. Concilium tamen non ita determinat gradum hujusce necessitatis; saltem est necessitas secundum potentiam Deî ordinariam, quamvis forte possit adhuc esse disputatio : an sit necessarium absolute, ita ut etiam de potentia Dei absoluta et extraordinaria intellectus creatus non possit videre Deum sine hoc lumine elevante. Nec Concilium definivit lumen gloriae esse qualitatem, esse habitum infusum, sed de eo dicendum est id quod postea C. Trid. (Denz. 799, 821) dicit de gratia habituali, quod est *quid creatum infusum animae inhaerens*. Sanctus Thomas dicit plus prout declarat magis explicite lumen gloriae esse qualitatem infusam et habitum infusum.

Cf. Billuart, *de Gratia*, diss. IV, a. 3 : « Petes utrum sit de fide gratiam sanctificantem esse rigorose et philosophice qualitatem et habitum? Respondetur negative. Ita tamen esse est certo tenendum. » Item dicendum est de gratia sanctificante consummata et inamissibili, quae est in essentia animae, et a qua derivatur in intellectu beatorum lumen gloriae, sicut in intellectu viatorum lumen infusum fidei. Sic theologia communiter recepta modo adhuc magis praeciso explicat ea quae proprie definiuntur ab Ecclesia.

Notandum est quod Concilium Viennense sic determinando necessitatem luminis gloriae animam elevantis, magis explicite proponit doctrinam jam formulatam contra pelagianos et semipelagianos a II° Concilio Arausicano (Denz. n. 176-200) de necessitate gratiae, quae est semen gloriae.

***

De diversis theologorum sententiis ante et post Concilium Viennense.

Notandae sunt duae opiniones ante Concilium propositae, quaeque cum ipso non cohaerent.

1ª *opinio est Scoti*, qui per lumen gloriae intellexit ipsam visionem beatificam in actu secundo, prout nobis communicatur a Deo. Haec opinio non cohaeret cum Concilio secundum quod « anima indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum vivendum », ergo lumen gloriae necessarium ad visionem, non est ipsa visio. Unde Cajetanus, hic, n° IX sq. dicit quod haec opinio Scoti post Concilium non potest amplius sustineri. Ita pariter Gonet, *de Gratia*, disp. II, a. 3. Joannes a sancto Thoma, hic, dicit de opinione Scoti : « Non potest affirmari sine magno periculo. »

2ª *opinio est Durandi*, qui, pariter ante Concilium, per lumen gloriae intellexit ipsam divinam essentiam, prout immediate se manifestat intellectui et immutat ipsum in ordine intelligendi. Haec opinio, inquit Joannes a sancto Thoma, non cohaeret cum Concilio, nam haeretici damnati non

1. Hic error reprobatur omnino a Clemente V in Concilio Viennense, oecumenico XV.

negabant necessitatem manifestationis essentiae divinae ex parte objecti, sed necessitatem luminis elevantis intellectum ut possit uniri objecto.

3° Post Concilium, *Vasquez* putat superfluere lumen gloriae per modum habitus perficientis intellectum. Item *Molina* et *Suarez* existimant quod de potentia absoluta sufficit auxilium actuale sine habitu elevante. Hoc non mirum est in doctrina Suarezii, quia admisit *potentiam obedientialem activam*, quae esset in nostra natura positiva ordinatio activa ad actus supernaturales, quamvis indigeat auxilio divino ad transeundum ad actum. Haec potentia obedientialis activa affinitatem habet cum appetitu naturali innato visionis beatificae, quem admisit Scotus.

Suarez et Molina concipiunt Deum elevantem et intellectum nostrum potius ut duas causas coordinatas (ut duo trahentes navim) quam ut duas causas subordinatas[1].

4° *Thomistae* autem hanc potentiam obedientialem *activam* rejiciunt, quia, ut aiunt, esset simul essentialiter naturalis, ut proprietas naturae, et essentialiter supernaturalis, ut specificata ab objecto supernaturali.

Propterea juxta eos, secundum sanctum Thomam, potentia obedientialis est *passiva*, et immediate respicit, non supernaturalem actum eliciendum, nec objectum hujusce actus, sed *agens superioris ordinis*, id est *Deum* auctorem gratiae, *cui obedit*, et a quo accipitur gratia, quae ipsa positive ordinatur ad gloriam. Attamen potentia obedientialis, quae in se est *formaliter* passiva, est etiam in facultate activa, v. g. in voluntate ; sed tunc non est activa nisi *materialiter* ratione subjecti in quo est.

Haec sententia thomistarum exprimit eamdem doctrinam ac ea quae invenitur in operibus sancti Thomae ubi tractat de potentia obedientiali, praesertim de ea quae praerequiritur ad visionem beatificam, quaeque valde differt a potentia obedientiali in ipsis corporibus requisita ad miraculum patrandum, vel in aqua ad producendam per eam gratiam baptismalem. Sed pro sancto Thoma omnis potentia obedientialis quae respicit Deum agentem et elevantem est passiva. Cf. III^{a}, q. XI, a. I ; q. I, a. 3, ad 3^{m} ; qu. disp. *de Virt. in communi*, a. 10, ad 2^{m}, ad 13^{m}. *Compendium theologiae*, c. 104 ; *de Potentia*, q. 6, a. I, ad 18^{m}. Sufficit citare III^{a}, q. XI, a. I : « In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur *duplex potentia passiva :* una quidem per comparationem ad agens naturale ; alia vero per comparationem *ad agens primum*, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale : et haec consuevit vocari potentia obedientialis in creatura ». — Item Qu. disp. *de Virtutibus in communi*, q. I, a. 10, ad 13^{m} : « In tota creatura est quaedam potentia obedientialis, prout *tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit.* » — Voluntas autem divina et omnipotentia non limitantur nisi per repugnantiam ad esse ; unde haec non repugnantia ad elevationem in tali subjecto sufficit ad potentiam obedientialem. Sic in nostra natura est potentia obedientialis etiam ad unionem hypostaticam, ad quam certo certius non habetur ordinatio naturalis positiva. Item in qualibet anima beata et in quolibet angelo beato est potentia obedientialis ad majorem gradum luminis gloriae, quia non potest concipi gradus supremus ; lumen gloriae posset semper intensive augeri et nunquam daret comprehensivam visionem Dei quae soli Deo competere potest, ut dicetur art. 7°. Propterea sanctus Thomas dicit : potentia obedientialis impleri nequit, nam correspondet omnipotentiae divinae quae qualibet re a se facta potest facere meliorem. Cf. III^{a}, q. 7, a. 12, ad 2^{m} ; q. 10, a. 4, ad 3^{m}, *de Veritate*, q. 20, a. 4, ad 2^{m} et ad 3^{m}.

1. Sic Suarez tenet quod vitalitas visionis beatificae est *naturalis*. Sic in actu essentialiter supernaturali visionis beatificae essent duo scil. : vitalitas naturalis, et modus supernaturalis superadditus, sicut supra metallum commune ponitur quandoque pellicula auri, et habetur solum aurum applicatum non vero aurum solidum. Hoc gallice vocatum est « du surnaturel plaqué ». — Revera, ut ostendit JOANNES A SANCTO THOMA in I^{am}, q. 12, disp. XII, a. 3, visio beatifica est *vita aeterna* quae essentialiter supernaturalis, unde haec visio, etiam ut vitalis, procedit non a vitalitate naturali nuda nostri intellectus, sed a vitalitate ejus elevata, prae gratiam quae est vita nova.

* *

Quomodo sanctus Thomas probat necessitatem luminis gloriae ?

In corpore articuli ostendit lumen gloriae requiri 1° *ad modum dispositionis ad unionem cum divina essentia*, 2° *ad modum virtutis intellectum confortantis ad eliciendam visionem ipsam.*

1um sic probatur : omne quod elevatur ad aliquid excedens suam naturam indiget *dispositione supernaturali*. Atqui intellectus creatus videns Deum sic elevatur et habet essentiam divinam pro forma intelligibili (a. 2). Ergo indiget dispositione supernaturali ad divinam essentiam recipiendam.

2um sic probatur : virtus debet esse *proportionata* ad actum eliciendum ut possit illum elicere. Atqui virtus naturalis intellectus creati est intrinsece incapax, seu non proportionata ad supernaturalem actum visionis eliciendum. Ergo requiritur supernaturale lumen confortans intellectum.

Contra primum argumentum objicitur : si major ejus vera esset, requireretur dispositio ad ipsam dispositionem infusam suscipiendam et sic in infinitum. Ita loquitur Vasquez renovans objectionem jam solutam a Cajetano.

Respondetur cum Cajetano et Joanne a sancto Thoma : debet esse quidem dispositio ad formam seu perfectionem suscipiendam, non vero ad ipsam dispositionem ; aliis verbis : non est ad dispositionem dispositio ; alioquin in nullo ordine numquam fieret dispositio. Unde major sancti Thomae sic intelligenda est : omne quod elevatur ad actum secundum excedentem suam naturam debet ad illum disponi in *actu primo* seu in *potentia proxima*. Hoc verificatur in omni ordine ut jam patet in natura ; sic ut lignum fiat incandescens praerequiritur quod calefiat, item praerequiritur dispositio ad formam substantialem, v. g. ad animam sensitivam, nec non ad animam intellectivam. Pariter quoad disciplinam, studens indiget disponi ut lectiones speciales metaphysicae audire possit seu fructuose recipere. Notandum est quod deficiente debita dispositione ad formam efficitur monstrum in ordine naturali, et pariter in ordine intellectuali, v. g. si aliquis deficiente dispositione praevia intelligeret thomismum in sensu calvinismi.

Nec solum requiritur dispositio ad agendum, sed etiam ad recipiendum ut oportet altam perfectionem, v. g. ad recte audiendam symphoniam beethovianam, aut lectionem difficilem, aut inspirationes Spiritus Sancti, sic requiruntur septem dona Spiritus Sancti Ia IIae, q. 68, a. 2. Unde non mirum est quod requiratur specialis dispositio infusa ad recipiendam ipsam essentiam divinam ad modum formae intelligibilis, seu speciei impressae.

Potentia enim nostra intellectiva, quae ex seipsa non potest *uti* hac forma intelligibili ad videndum Deum, nec potest ex seipsa eam *recipere* absque elevatione, debet ei proportionari. Et haec functio luminis gloriae ad modum dispositionis intime connectitur cum secunda et principali functione de qua agitur in 2° argumento.

Quoad secundam rationem, vis ejus probativa apparet si consideratur quod potentia operativa quae *de se* et *intrinsece est impotens* ad aliquem actum, indiget *intrinsece elevari*, corroborari, perfici per aliquem habitum sive acquisitum, sive infusum in se receptum. Hoc est principium generale ad ostendendam necessitatem habituum, et clare constat quod hic non potest esse sermo de habitu acquisito, propter supernaturalitatem objecti, ergo de habitu infuso, qui communiter vocatur lumen gloriae, quia analogice se habet ad intellectum creatum respectu visionis beatificae sicut lumen corporale ad oculum respectu sui objecti.

Unde ut magis patet ex responsione ad 1m, lumen gloriae in beatis est qualitas permanens seu habitus supernaturalis infusus inhaerens intellectui, ipsum elevans et perficiens ad videndum Deum. — Sed hic habitus est semper in actu secundo, quia ipsa visio est permanens, et est in intellectu sicut caritas in voluntate ; per hoc lumen evacuatur habitus infusus fidei. Principale ejus munus est elevare potentiam ad eliciendam visionem, secundarium munus est disponere potentiam ad receptionem divinae essentiae in ratione formae intelligibilis.

Non tamen est de fide quod lumen gloriae sit habitus.

Solvuntur objectiones.

1a series objectionum negat necessitatem luminis gloriae.

1a objectio. Illud quod est per se lucidum non indiget alio lumine ut videatur. Atqui Deus est per se lucidus, quia est ipsa lux. Ergo.

Respondetur : quod est per se lucidum non indiget alio lumine ut videatur, ex parte sui, concedo ; ex parte potentiae visivae, nego. Contradistinguitur minor eodem modo. Cf. ad 1m.

2a objectio. Nec ex parte potentiae requiritur lumen creatum. Deus enim gerit vices speciei impressae. Atqui species impressa se tenet ex parte potentiae videntis. Ergo similiter Deus potest gerere vices luminis gloriae.

Respondetur : concedo majorem. Distinguo minorem : species se habet ut perfectio actuans potentiam per modum termini, concedo, ut forma informans, nego. Est enim vicaria objecti. E contrario lumen confortans potentiam se tenet proprie ex parte potentiae operativae, ut forma informans, et Deus nequit gerere vices formae informantis, quae est essentialiter participata et sic imperfecta.

3a objectio. Sed ex parte subjecti sufficit concursus divinus, ut intellectus fiat capax videndi. Ergo.

Respondetur : si visio beatifica excederet potentiam solum intensive in ordine naturali, concedo ; sed haec visio est essentialiter supernaturalis ; unde requiritur supernaturalis elevatio potentiae, quae de se est intrinsece incapax, ut fiat intrinsece capax in actu primo ad hanc visionem.

***

2a series objectionum intendit ostendere quod lumen gloriae repugnat.

1a objectio. Si Deus videtur per lumen, videtur per medium. Atqui visio beatifica est omnino immediata. Ergo repugnat lumen gloriae cum ista visione

Respondetur · distinguo majorem : si Deus videtur per lumen, videtur per medium objectivum *quo* vel *in quo*, nego ; per medium subjectivum *sub quo*, seu confortans facultatem, concedo. Concedo minorem. Distinguo conclusionem eodem modo. Cf. ad 2m

2a objectio. Repugnat etiam hoc medium subjectivum ut confortans facultatem. Etenim quod est finitum non potest disponere ad videndum infinitum. Atqui lumen gloriae est finitum, cum sit creatum. Ergo non potest disponere ad videndum Deum infinitum.

Respondetur : distinguo majorem : quod est finitum in ratione entis et est naturale, concedo ; quod est finitum in ratione entis, sed est essentialiter supernaturale, non potest disponere ad videndum infinitum, subdistinguo : infinito modo seu comprehensive, concedo ; finito modo, nego. Cf. *Contra Gentes*, l. III, c. 54.

3a objectio. Etiam ad videndum Deum finito modo repugnat lumen gloriae. Virtus enim perficiens potentiam vitalem debet esse vitalis. Atqui lumen gloriae non est vitale, quia non provenit ab intrinseco. Ergo hoc lumen repugnat.

Respondetur : distinguo majorem : virtus perficiens potentiam vitalem debet esse vitalis, ut *quo* aliquid vitaliter elicitur, concedo , ut *quod* vitaliter producitur ab intellectu creato, nego. Lumen autem gloriae quamvis non sit vitale ut *quod* producitur a facultate intellectiva, est vitale ut id *quo* elicit actum vitalem visionis.

***

1um **dubium :** *quomodo lumen gloriae concurrit cum intellectu ad visionem beatificam ?*

Respondetur : utrumque concurrit active, *tanquam duae causae totales subordinatae*, seu sub diversa ratione.

Intellectus enim creatus et lumen gloriae non sunt duae causae partiales coordinatae, ita ut vitalitas visionis beatificae foret vitalitas

naturalis, ut vult Suarez, secundum suam conceptionem potentiae obedientialis activae, quae valde minuit, ut dictum est, necessitatem elevationis seu gratiae elevantis. Cf. Joannem a sancto Thoma, in Iam, q. 12, art. 2, no 10 sq.

Revera intellectus creatus et lumen gloriae sunt duae causae totales subordinatae, ita ut intellectus sit *totale principium radicale*, et habitus infusus luminis gloriae sit *totale principium proxime elicitivum* visionis. Proinde *vitalitas* visionis beatificae est essentialiter supernaturalis, quia procedit non a facultate nuda, sed a facultate elevata. Sic vita aeterna est vere vita nova, in ratione vitae, sicut in ratione visionis; est enim essentialiter supernaturalis, ut specificata ab objecto essentialiter supernaturali[1]. Sic visio beatifica omnino differt a visione miraculose restituta caeco, quae haec visio est essentialiter naturalis et solum supernaturaliter restituta, id est : est solum supernaturalis quoad modum productionis suae.

Notandum est etiam quod intellectus creatus non producit visionem *instrumentaliter*, ut aqua baptismalis gratiam, sed visio beatifica est actus ejus vitalis ac *connaturalis*, quamvis non possit eam elicere sine habitu infuso ; sed hic habitus se habet ad modum secundae naturae superioris ordinis. Ita pariter in beato voluntas non instrumentaliter, sed connaturaliter elicit actum caritatis.

***

2um dubium : *an possit creari intellectus cui lumen gloriae foret connaturale.*

Sanctus Thomas ad 3m respondet negative : « Lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est. »

Scotus contrarium sustinuit[2]. Sed ex hac opinione Scoti sequitur quod gratia consummata non esset *gratia nisi de facto contingenter*, non essentialiter, quia posset esse quid naturale. Hoc est contra principium : « potentiae, habitus et actus specificantur ab objecto formali[3] », et objectum formale proprium intellectus divini manifeste superat objectum proprium naturale cujuslibet intellectus creabilis, alioquin hic intellectus esset ejusdem naturae ac Deus, esset Deus creatus.

3um dubium : *quare repugnat substantia supernaturalis creata ?*

Quia haec substantia haberet intellectum ejusdem naturae ac intellectus divinus, nam specificaretur ab eodem *objecto formali*, proinde esset natura divina creata, quod implicat in terminis, sicut implicat pantheismus.

1. Actus essentialiter supernaturalis et simplex non potest esse partim naturalis et partim supernaturalis.
2. I *Sent.*, dist. III, q. III, n. 24, 25.
3. Hoc autem principium illustrat totam psychologiam et totam theologiam quoad virtutes acquisitas, quoad virtutes infusas et vitia, cf. v. g. IIa IIae, q. 5, a. 3 : « Species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. »

Insuper haec substantia foret supernaturalis, sed intrinsece repugnat substantia supernaturalis creata. Etenim aliquid creatum non potest esse essentialiter supernaturale, quin sit essentialiter relativum ad Deitatem ut sic, ad vitam Dei intimam, et ab illa specificetur, nam sola essentia Dei est super omnem naturam creatam. Atqui nulla substantia creata potest esse essentialiter relativa ad Deitatem et ab ea specificari, quoniam *substantia* est *ens in se* et *ad se*, scilicet habet in se suam specificationem, nec potest definiri per ordinem ad aliud. E contrario aliquod accidens, ut potentia et habitus, potest esse essentialiter relativum ad aliud, sic gratia, quae est semen gloriae, specificatur ab essentia Dei, cujus est participatio et ad quam videndam nos ordinat[1].

ART. VI. — Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

Responsio affirmativa est de fide contra Jovinianum, et etiam contra Lutherum, qui dicebat omnes homines esse aequaliter beatos, prout justificantur non per propriam justitiam, sed per justitiam Christi eis imputatam.

Definitio fidei invenitur in Conc. Florent. (Denz. 693) ubi dicitur : « Animas sanctorum... intueri clare ipsum Deum trinum et unum pro meritorum diversitate, alium alio perfectius. » Item Conc. Trid. (Denz. 842) damnat eos qui dicunt homines justificatos per bona opera non mereri *augmentum gloriae.*

Haec doctrina fidei in Sacra Scriptura aequivalenter exprimitur : I *Cor.*, XV, 41 : « Stella differt a stella in claritate » et hoc dicitur de beatis. Item *Joan.*, XIV, 2 : « In domo Patris mei mansiones multae sunt » et hoc debet intelligi de regno caelorum, quia ibidem dicit Dominus : « Vado vobis parare locum... ut ubi sum ego et vos sitis. »

Patres praesertim sanctus Augustinus, explicando praedictos textus Sacrae Scripturae, pluries docuerunt in beatitudine varios esse gradus pro meritis

Ratio vero hujusce inaequalitatis, fundatae in meritis praesentis vitae, enuntiatur etiam in Sacra Scriptura : *Matth.* V, 12 : « Merces vestra copiosa est in caelis » et *ad Rom.* II, 6 : « Reddet unicuique secundum opera ejus. » Merita autem viatorum sunt inaequalia.

Haec ratio modo magis explicito sic theologice exprimitur. Intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videt. Atqui plus participat de lumine gloriae, qui plus habet de caritate, nam caritatis desiderium quodammodo facit desiderantem aptum ad susceptionem desiderati.

1. Cf. GONET, *Clypeus Thomisticus, de Gratia*, disp. II, a. 3 ; BILLUART, *de Deo*, diss. IV, a. 5, § IV.
2. Cf. ROUËT DE JOURNEL, *Enchir. Patristic.*, n. 696, 710, 1383, 1502, 1831, 1931, 2308.

1um dubium : utrum inaequalitas visionis proveniat ex inaequalitate solius luminis gloriae, an etiam ex inaequalitate vigoris naturalis ipsius intellectus.

Responsio communis est quod provenit ex inaequalitate solius luminis gloriae. Hoc est contra scotistas, contra Molinam, et etiam quodammodo contra Cajetanum. Cf. sanctum Thomam ad 3um in fine : « Erit (inaequalitas) per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam » Quare? Quia ut dictum est, in corp art. : « *Facultas videndi Deum* non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae » ergo *facultas perfectius videndi Deum* non competit intellectui creato secundum suam perfectiorem naturam. Proinde intellectus angelicus cum aequali lumine gloriae non magis penetrat essentiam divinam quam intellectus humanus — *Confirmatur* ex inconvenienti. Secus enim stantibus paribus meritis, unus altero perfectius videret Deum, ille nempe cujus intellectus esset perspicacior, hoc autem esset contra rationem mercedis. — Aliud inconveniens est quod aliquis gradus gloriae corresponderet non gratiae, sed naturae, et homo per naturalia se discerneret in spiritualibus, contra illud Pauli. « Quis te discernit? »

Opinio scotistarum et Molinae, provenit ex hoc quod intellectus et lumen gloriae considerantur potius ut duae causae partiales coordinatae, quam ut duae causae totales subordinatae.

2um dubium : utrum aliqui beati sint *pares* in gloria.

Respondetur affirmative, praesertim pro pueris post baptismum decedentibus ante usum rationis.

ART VII — Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant.

Responsio negativa est de fide, prout Concilium Lateranense (Denz. 428) declarat « Deum esse *incomprehensibilem* ». Et secundum communem sententiam theologorum hoc intelligitur de incomprehensibilitate, non solum per vires naturae, sed per vires gratiae, distinguitur enim invisibilitas et incomprehensibilitas. Attamen beati dicuntur comprehensores, prout habent comprehensionem improprie dictam per immediatam visionem. Cf. ad 1m

Ratio theologica sancti Thomae clara est comprehendere Deum est eum cognoscere intensive et extensive *quantum cognoscibilis est*, id est *infinite* Atqui nullus intellectus creatus, neque per se, neque per lumen gloriae, potest Deum *infinite* cognoscere Ergo

Major fundatur in hoc quod radix cognitionis et cognoscibilitatis est immaterialitas Deus autem solus est summe immaterialis ut actus purissimus tum in linea essendi, tum in linea intelligendi. Unde nullus intellectus creatus Deum videre potest cum eadem claritate, distinctione, penetratione ac ipse Deus, hoc est intensive, nec etiam extensive, nam quo magis intensive cognoscitur Deus et eo magis cognoscitur id ad quod potest sese extendere ejus omnipotentia seu causalitas divina. Cf. infra Ia, q. 14, a. 1.

Objectio est quod beati vident *totum Deum* indivisibilem, ergo non videtur quod visio eorum possit remanere imperfecta.

Respondetur ad 2m beati vident quidem *totum* Deum, non tamen ut est infinite cognoscibilis. Ita ille qui cognoscit aliquam propositionem demonstrabilem per probabilem rationem, totam propositionem cognoscit, scil. subjectum, praedicatum et verbum est ; non tamen eam cognoscit perfecte, ut cognoscibilis est. — Item in ordine sensibili plures videntes montem, plus minusve perfecte, clare, distincte, vident particularitates ejus, prout visus est fortior in uno quam in altero.

Item notatur ad 3m : Beati vident Deum totum, non tamen *totaliter* in hoc sensu quod modus cognoscentis non adaequat modum cogniti, id est beati non vident Deum nisi *finito modo*.

***

1um dubium : an beati videant omnia quae in Deo continentur formaliter et necessario, scilicet essentiam, attributa, personas.

Responsio affirmativa est *communis* contra nominales[1]. Imo communiter docetur contra scotistas quod implicat essentiam divinam videri a beatis sine attributis et personis, quia nulla est distinctio realis inter essentiam divinam, attributa et personas, nequidem est distinctio formalis-actualis a parte rei, quam posuit Scotus ; quia non datur medium inter distinctionem realem quae existit ante considerationem mentis et distinctionem quae non existit ante considerationem mentis. Sic realitas divina ut est in se *actu et explicite* continet non solum essentiam divinam, sed attributa et personas. Si vero agitur de essentia divina ut concipitur a nobis viatoribus, continet *actu implicite* attributa et personas.

2um dubium : an beati videant *decreta libera* quae sunt in Deo.

Respondetur ; ea vident quoad realitatem quam habent in Deo non tamen quoad terminationem defectibilem ad creaturas, nisi Deus velit illud eis manifestare ; sic non cognoscunt diem judicii, nec numerus electorum. Ratio est quia essentia Dei non continet futura libera nisi mediante libero decreto, quod manifestatur aut per eventum, aut per specialem Dei revelationem.

Haec sufficiunt pro objecto primario visionis beatificae, nunc agitur de objecto secundario.

1. Contra nominales. dicendum est : omnipotentia quae dicit respectum ad creaturas indefinitas, potest quidditative cognosci dummodo cognoscantur ejus termini formales et primarii, scil. ratio entis creati, non necesse est quod cognoscantur ejus termini materiales et secundarii, scil. omnes creaturae possibiles. Ita ad cognoscendam quidditative materiam non necesse est cognoscere omnes res materiales.

ART. VIII. — **Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant.**

In titulo « omnia » significat omne quod est extra Deum et omne quod potest esse.

Responsio est negativa, quia hoc esset cognoscere Deum comprehensive, id est cognoscere omnia quae facit et facere potest ; quanto enim aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt, et omnes ejus effectus possibiles si ipsa comprehendatur.

Dubium : *quid igitur beati vident in Deo?*

Communiter respondetur beati vident de creaturis praeteritis, praesentibus et futuris quidquid specialiter et praecipue eos spectat cf. IIIa, q. 10, a. 2. Hoc probatur quia beatitudo debet perfecte satiare omne desiderium justum beatorum. Atqui beati juste desiderant scire quae illos specialiter spectant.

In particulari non facile est determinare ea quae ad eos specialiter spectant. Attamen communiter theologi dicunt : beatus potest considerari tripliciter : 1° ut elevatus ad ordinem gratiae, 2° ut pars universi in ordine naturali; 3° ut est talis persona, vel publica ut papa, rex, fundator religionis, vel privata ut paterfamilias.

Beatus autem ut elevatus ad ordinem gratiae videt mysteria quae credit in via, scil. incarnationis, redemptionis, praedestinationis, gratiae, non tamen necesse est ut videat illa quoad omnes circumstantias loci et temporis, ut patet de die judicii, quem nec angeli norunt ; neque necesse est quod videant omnia individua in quibus complentur illa mysteria.

Beatus ut est pars universi videt omnia genera et species rerum secundum sanctum Thomam cf. hic ad 4m.

Beatus ut est talis persona videt omnia aut saltem praecipua quae pertinent ad suum statum ; sic sanctus Petrus et probabilius etiam papa vident quae pertinent ad totam Ecclesiam, rex ad regnum, paterfamilias ad suam familiam. Item vident omnes preces quae ad ipsos diriguntur, ut intercedant. Proinde B. M. Virgo longe plura cognoscit quam caeteri sancti, praesertim quoad preces et cogitationes hominum ; non videtur tamen quod cognoscat omnes cogitationes hominum. Hoc est privilegium Christi, ut judex omnium ; sic debet cognoscere omnes actus judicandorum. Cf. IIIa, q. 10, a. 2.

Item beati vident decreta libera terminative sumpta, quae ad eos specialiter spectant secundum Dei beneplacitum.

ART. IX. — **Utrum ea quae videntur in Deo a videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur.**

Respondetur negative id est : beati vident sine specie creata ea quae

vident in ipsa essentia divina, seu *in Verbo*. Tunc essentia divina est pro eis *medium in quo* prius cognito cognoscuntur creaturae tanquam in causa efficienti et exemplari ; et haec visio creaturarum in Verbo est ipsa visio beatifica, quae est intuitus simplex.

Cf. Ia, q. 58, a. 7. Haec visio creaturarum in Verbo, quae vocatur cognitio matutina, prout est visio creaturarum velut in earum aurora, est quaedam participatio cognitionis quam Deus habet de creaturis in seipso. Eas cognoscit non solum in confuso, sed distincte tanquam participationes possibiles perfectionum divinarum ; ita ille qui intuitive cognosceret animam intellectivam cognosceret animam sensitivam et vegetativam. Unde cognitio rerum in Verbo est absque specie creata.

Sed beati possunt etiam cognoscere creaturas *extra Verbum* et hoc *per species creatas*, ut dicitur ibid. ad 2m. Haec cognitio extra Verbum dicitur *vespertina*, quasi crepuscularis, quia est inferior, secundum illud Augustini *de Civit. Dei*, lib. XI, c. 7 : « Cognitio creaturae in seipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte per quam facta est. »

Ex hoc apparet quod *visio rerum in Verbo* est plus minusve perfecta secundum gradum ipsius visionis beatificae et proinde meritorum. Et contra *visio rerum extra Verbum* non ita correspondet gradui visionis beatificae et meritis, et sic beatus inferior, v. g. si fuerit papa, vel rex, potest extra Verbum plura cognoscere quae ad ipsum specialiter spectant, quae non cognoscuntur a superioribus beatis.

Joannes a sancto Thoma notat quod theologi qui ex amore Dei vacaverunt studio theologico, objectum theologiae vident in Verbo, modo eminentiori, dum alii theologi qui studio vacaverunt potius ex naturali desiderio sciendi, conclusiones theologicas vident extra Verbum.

Objectio. Si beati plures creaturas vident in Verbo, quare in eo non possint videre decreta Dei libera etiam terminative sumpta ?

Respondetur. Hoc est quia Deus, sicut libere producit creaturas, ita libere utitur sua essentia ut specie intelligibili ad haec potiusquam illa repraesentanda. Proinde beati non cognoscunt in Verbo futura libera quae ad eos specialiter spectant, *nisi supposita speciali voluntate Dei*, qua vult ea beato manifestare, et haec manifestatio est quaedam revelatio sed in ipso Verbo facta ; quamvis possit etiam fieri extra Verbum.

Cf. Ia, q. 34, a. 3. Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas ; utique, non quidem per se, sed ex hypothesi decreti divini.

ART. X. — **Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia quae in ipso vident.**

Agitur de cognitione rerum in Verbo. In titulo *simul* id est *non successive*. Responsio est affirmativa, quia haec visio rerum in Verbo formaliter,

est unicus intuitus per unicam speciem omnino invariabilem tam in repraesentando quam in essendo. Unde omnia attingit *simul ab initio.*

Propterea visio beatifica mensuratur *aeternitate participata*, non vero tempore, nequidem tempore discreto angelorum, quo mensurantur eorum cogitationes successivae. Cf. Iª, q. 10, a. 5, ad 1m. Aeternitas autem participata incoepit quidem, sed post ejus inceptionem est tota simul, ejus nunc est *stans* non fluens. Sic visio beata non est ullo modo successiva aut variabilis ex intrinsecis. Attamen sicut visio beata incoepit, posset de potentia Dei absoluta cessare ; sed quamdiu est mensuratur aeternitate participata, unico instanti indivisibili ; et ita fuit si sanctus Paulus eam habuerit per modum transeuntis in terra (IIª IIae, q. 175, a. 3). Unde ea quae beati vident in Verbo, vident simul ab initio et non successive.

E contrario quae ab eis videntur extra Verbum per species proprias et diversas, non videntur simul ab initio, sed successive, propter oppositam rationem.

Corollarium. Verisimile est beatos cognoscere extra Verbum preces ad se fusas, quia si simul ab initio omnes omnium preces ad se fundendas viderent in Verbo formaliter, jam cognoscerent diem judicii.

ART XI — **Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam.**

Responsio est *negativa*. Cf. Conc. Viennense (Denz. 474) ubi damnatur haec propositio beguardorum · « Homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis *in praesenti* assequi, sicut eam in vita obtinebit beata ». — Ita dicitur in l. *Exodi* 33, 20 : « Non videbit me homo et vivet. » — *Joan.* I, 18 : « Deum nemo vidit unquam ». — II *Cor.* v, 6 « Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus et non per speciem. »

Sanctus Thomas assignat rationem ex hoc quod anima cum corpore et sensibus unita naturaliter non cognoscit Deum nisi secundum habitudinem ad sensibilia ; id est per respectum ad suum objectum proprium.

Ita etiam dum supernaturaliter credit, quia revelatio facta est secundum conceptus naturaliter abstractos a sensibilibus, v. g. conceptus naturae, personae. Objectum proprium infimae intelligentiae est infimum intelligibile.

Attamen ut notatur ad 2m Deus potuit exceptionaliter dare visionem beatificam per modum transeuntis sancto Paulo in raptu, ut fieret magister gentium. Haec est opinio sancti Augustini et sancti Thomae de qua est sermo infra IIª IIae, q. 175, a. 3, ubi de raptu.

ART. XII. — **Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.**

Respondetur : per rationem naturalem non possumus Deum *videre*, quia naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, et res sensibiles sunt effectus non adaequantes virtutem Causae primae. Attamen possumus per eas cognoscere Deum esse, et habere perfectiones sine quibus non posset esse Causa prima.

Sic Deus cognoscitur per triplicem viam causalitatis, negationis et eminentiae.

ART. XIII. — **Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei quam ea quae habetur per rationem naturalem.**

Responsio est *affirmativa*, et superioritas cognitionis Dei per gratiam sumitur dupliciter : 1° *subjective*, prout intellectus noster confortatur per infusionem luminis gratuiti (luminis fidei, aut etiam prophetiae) ; 2° *objective* prout proponitur objectum quod non est naturaliter cognoscibile, et hoc fit aut per infusionem phantasmatum aut idearum, aut per divinam ordinationem idearum acquisitarum.

Ad 1m notatur quod « per revelationem gratiae in hac vita non cognoscimus de Deo *quid est* » attamen plenius ipsum cognoscimus, quam per rationem naturalem, sic credimus Deum esse trinum. Unde quamvis fideles non cognoscant Deitatem ut in se est, eam tamen cognoscunt in obscuritate, mediante Dei testimonio.

***

Sic terminatur quaestio de visione beatifica tum in seipsa quoad ejus objectum proprium et objectum secundarium (res creatae in Verbo) ; nec non quoad comparationem ejus cum aliis cognitionibus, quae sunt cognitio extra Verbum, fides, prophetia, et naturalis cognitio Dei. Praesertim sanctus Thomas manifestavit *essentialem supernaturalitatem visionis beatificae*, ad quam juxta ipsum requiritur absolute elevatio per lumen gloriae, ita ut hoc lumen essentialiter supernaturale non possit esse proprietas naturalis ullius intellectus creati et creabilis.

Item sanctus Thomas egregie ostendit quod haec visio est *omnino immediata*, prout essentia Dei unitur intellectui nostro ad modum speciei impressae et speciei expressae, quia nulla species creata, quae est intelligibilis per participationem, potest repraesentare ut in se est ipsum Deum, qui est *ipsum esse* et *ipsum intelligere subsistens*, imo est sua *Deitas*, quae quodammodo est super ens et super intelligere, prout ea continet formaliter eminenter, ut statim ostendendum est.

Qu. XIII. — De Nominibus Dei.

Prologus. « Consideratis his quae ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominorum. Unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus. » Nomina enim sunt signa conceptuum, et conceptus exprimunt naturam rerum, ut explicatur ab Aristotele (*Perihermeneias*, l. I, c. 1). Sic omnis scientia habet terminologiam suam, quamvis non sit dicendum cum nominalistis, speciatim cum Condillac : « scientiae sunt linguae bene constitutae ». Scientia exprimitur in bona terminologia, sed eam superat prout est praesertim in conceptibus bene ordinatis secundum ipsam naturam rerum, imo scientia est qualitas simplex, habitus specificatus a suo objecto formali et subordinans conceptus per respectum ad hoc objectum formale.

De momento hujusque quaestionis. Haec quaestio XIII est magni momenti, prout in ea tractatur de analogia inter Deum et creaturas, et nonnisi analogice Deum in via cognoscimus ac nominamus. Breviter tamen eam explicabimus, quia jam contra agnosticismum, agendo de demonstrabilitate existentiae Dei (Iª, q. II, a. 2), de analogia tractavimus secundum viam inventionis ascendentis, et quia de hac re longe scripsimus in duobus aliis operibus[1].

Colligendae sunt praesertim conclusiones et rationes sancti Thomae ut clare et distincte appareat quomodo ejus conceptio vitat duo extrema scil. *agnosticismum* et quemdam *anthropomorphismum*. Agnosticismus non pervenit nisi ad quemdam *symbolismum* in quo non datur criterium ad distinguendum est id quod *proprie* dicitur de Deo ab eo quod *metaphorice* dicitur de illo, v. g. ad assignandum quare dici possit *proprie* Deus est justus, non vero Deus est *iratus*. Sic in fine Deus dicendus esset simpliciter incognoscibilis et ineffabilis in sensu pejorativo.

Ex alia parte est quidam *anthropomorphismus* qui considerat Deum, non quidem ut magnum hominem, ut antiqui anthropomorphistae, sed *modo nimis humano*, scilicet sumendo nomina divina *univoce* aut quasi univoce, ac si haberent *significationem simpliciter eamdem* quando dicuntur de Deo et de creaturis, v. g. quando sapientia dicitur de Deo et de homine sapiente.

Videbimus quod pro sancto Thoma, nomina divina dicuntur nec

1. Cf. *Dieu, son existence et sa nature*, 6ᵉ édit., pp. 192-225 ; 515-590 ; 712 sq. *De Revelatione* : Expositio et critica agnosticismi, t. I, cap. IX, pp. 276-318.

aequivoce (hoc esset symbolismus agnosticorum), nec univoce (hoc esset tendentia anthropomorphismi), sed *analogice*, non tamen solum analogice metaphorice, ut dum Deus dicitur iratus, sed *analogice proprie*, ut dum Deus dicitur justus, et dum ei attribuuntur perfectiones simpliciter simplices quae nullam imperfectionem in suo significato formali involvunt. Proinde, ut dicemus, haec nomina analogica de Deo et de creaturis dicta, significant *rationem*, non simpliciter eamdem, sed *proportionaliter eamdem*; v. g. sapientia est cognitio rerum per altissimas causas, sed sapientia Dei est causa rerum, dum sapientia nostra est causata a rebus.

His positis quoad momentum hujusce quaestionis, notandum est quod dividitur in tres partes. Iª est *de nominibus divinis in communi* ab art. 1° ad 7ᵐ inclusive : utrum Deus sit nominabilis, utrum aliqua Dei nomina dicantur de eo *substantialiter* (an solum causaliter) ; *proprie* (an solum metaphorice) ; utrum nomina Dei sint *synonyma* (ita ut dici possit : Deus punit per misericordiam, sicut dicitur punit per justitiam) ; utrum dicantur univoce, an aequivoce, an analogice ; si autem analogice, utrum per prius dicantur de Deo an de creaturis ; denique in art. 7° quaeritur an aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore, ut Creator et Dominus, et alia ab aeterno.

IIª pars quaestionis est de sensu hujusce nominis *Deus*, in tres articulis, et de sensu nominis *Qui est;* an sit maxime proprium nomen Dei.

IIIª pars est velut recapitulatio ad ultimam conclusionem : utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo.

Cf. Commentarium sancti Thomae in opus Pseudo Dionysii, *De divinis nominibus;* notabilis progressus apparet ab isto commentario ad praesentem quaestionem Summae theologicae. — Item cf. quoad antecessores sancti Thomae Alexandrum Halens. *Summa :* Iª Pars, q. 48-70 et sanctum Albertum Magnum, *Summa theol.*, Iª Pars, tr. III, q. 13, membr. 1 ; q. 14, m. 1 ; q. 15, m. 1 ; q. 16 ; — q. 36, m. 2 ; q. 48, m. 1 et q. 50-59.

Quoad commentatores sancti Thomae cf. Cajetanum, Joannem a sancto Thoma, Xantes Mariales, Gonet.

Art. I. — Utrum aliquod nomen Deo conveniat.

St. qu. Difficultas est 1° quia communiter Deus dicitur ineffabilis, 2° quia omne nomen est aut concretum (sapiens), aut abstractum (sapientia) ; nomen autem concretum non convenit Deo, quia Deus est simplex ; nec nomen abstractum, quia Deus est subsistens. 3° Sunt speciales difficultates pro *nomine* a quo significatur substantia cum qualitate, Deus enim est sine qualitate, pro *pronomine demonstrativo*, quia Deus non monstratur ; pro *verbo* quod significat cum tempore, dum Deus est supra tempus.

Responsio tamen est : *Deus potest a nobis nominari ex creaturis, non tamen ita quod exprimatur divina essentia secundum quod est* vel quidditative.

1° *Hoc probatur ex Sacra Scriptura*, in qua Deus diversimode nominatur Dominus, Omnipotens, Qui est, et ex altera parte in ea dicitur etiam quod Deus est ineffabilis. Hoc etiam declaratur in IV Conc. Later. (Denz. 428) « Firmiter credimus quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et *ineffabilis*, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. » Ita Dionysius, *De divinis nominibus*, c. 1 vocat Deum anonymum seu ineffabilem et dicit tamen quod habet plura nomina.

2° *Probatur ratione*. Aliquid a nobis nominari potest, secundum quod a nobis cognoscitur. Atqui Deus in hac vita cognoscitur a nobis *ex creaturis*, secundum habitudinem principii et per modum excellentiae et remotionis, sed in hac vita Deus non potest videri per suam essentiam. Ergo Deus nominari potest ex creaturis, non tamen ita quod exprimatur divina essentia secundum quod est.

Major fundatur in hoc principio ab Aristotele (I *Periher.*, c. 1) formulato, quo illustratur tota haec quaestio : « Voces sunt signa intellectuum (conceptuum et judiciorum), et intellectus sunt rerum similitudines. » Sic voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Haec formula superat et nominalismum et conceptualismum subjectivum, est realistica. Nominalistae enim tenent quod ideae non exprimunt naturam rerum, v. g. idea humanitatis non exprimeret naturam humanam, sed potius collectionem hominum ut de facto est ; ita ideae essent utiles potius ad agendum, quam ad naturam rerum cognoscendam (pragmatismus). Sic juxta eos principium contradictionis est lex grammaticalis ad vitandam contradictionem in discursu, ad plus est lex cogitationis discursivae, non vero est lex fundamentalis entis extramentalis. Sic perveniunt ad nihilismum doctrinalem. Cf. de hac re apud Aristotelem, l. IV *Metaphysicae*, defensionem valoris realis principii contradictionis prout fundatur in prima notione entis et in ejus primaria oppositione ad non ens.

Minor constat ex praedictis (q. 2, a. 3 ; q. 4, a. 3 ; q. 12, a. 4). Deus cognoscitur ex creaturis, ut principium earum ; sed *de* ipsa *Deitate non possumus habere conceptum proprium*, quo Deitas definiretur (non quidditative eam cognoscimus) ; e contrario de homine habemus conceptum proprium, quo definitur homo. Cf. *de Potentia*, q. 7, a. 5, ad 1m : « hujusmodi nomina (divinam substantiam significantia) non significant quid est Deus, quasi ejus substantiam *definiendo* ». Hoc est, secundum sanctum Thomam, id quod vult dicere Damascenus hic citatus. Unde, ut magis infra patebit, sub nomine *Deitatis* intelligimus quid eminens in quo formaliter eminenter continentur omnes perfectiones simpliciter simplices et relationes divinas, sed in via per respectum ad Deitatem sumus velut homines qui cognoscerent septem colores arcus caelestis et nunquam vidissent albedinem. Sub nomine albedinis intelligerent eminentem fontem colorum ; sed differentia est quod albedo colores non nisi virtualiter continet, dum Deitas formaliter eminenter continet omnes perfectiones simpliciter simplices.

Cf. Cajetanum in Iam, q. 1, a. 7 ; q. 86, a. 1, n. VII : « *Deitas concipitur in conceptu alieno* (entis, sapientiae), qui est tamen Deitatis conceptus non repraesentative, sed arguitive » ; et hoc sufficit ad ponendam differentiam inter Deitatem sic cognitam et id quod directe a nobis cognoscitur.

Unde nominatur Deus imperfecte, prout cognoscitur imperfecte ex creaturis, *via causalitatis* (ut primus motor, prima causa efficiens, primus ordinator), *via excellentiae* (per conceptus communes : ens supremum, verum supremum, bonum supremum), *via remotionis* (per conceptus negativos, ut immaterialis, immobilis, etc.) ; vel uniuntur conceptus communes cum relativis : v. g. primum ens, cf. Cajetanum in Iam, q. 1, a. 7.

***

Hoc confirmatur ex solutione objectionum :

Ad 1m : Deus est ineffabilis prout « essentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus ». Non enim eam quidditative cognoscimus. Non possumus dicere quodnam est formale constitutivum Deitatis ut est in se, sicut ille qui nunquam vidisset albedinem non posset dicere quid est albedo. E contrario cognoscimus quid est homo : animal rationale ; ejus differentiam specificam attingimus, quamvis modo abstracto, non vero modo intuitivo, ut angeli.

Ad 2m : per respectum ad creaturas *nomina abstracta*, ut sapientia, significant formam simplicem, dum *nomina concreta*, ut sapiens, significant ens subsistens compositum, in quo invenitur talis forma. Quia igitur Deus simul est simplex et subsistens, attribuimus ei *nomina abstracta* ad significandam *simplicitatem* ejus, et *nomina concreta* ad significandam subsistentiam ejus. Et addimus : Deus est sua Deitas (q. 3, a. 3), Deus non solum existit sed est sua existentia, sua bonitas, etc.

Ad 3m : « Verba et participia consignificantia tempus, dicuntur de Deo ex eo quod aeternitas includit omne tempus. » Sic dicitur de Deo, est, fuit, erit, absque distinctione praesentis, praeteriti et futuri. Sed in nostro modo loquendi exprimitur modus imperfectus intelligendi proveniens ex hoc quod Deus non cognoscitur a nobis viatoribus nisi ex creaturis.

Corollarium. *Perfectum nomen Dei*, id est *nomen adaequatum*, non potest esse nomen exterius prolatum, vel in imaginatione formatum, nec verbum mentis creatae, sed est Verbum increatum, in quo Pater suam essentiam adaequate dicit. Cf. Ia, q. 34.

Art. II. — Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.

St. qu. Deus nominari potest, sed quomodo ? In titulo dicitur *aliquod nomen* ; hoc non quaeritur de *omni* nomine, quia sunt nomina relativa quibus exprimitur, non proprie ipsa substantia Dei, sed respectus ejus ad creaturas, ut creator, vel etiam Pater per respectum ad Filium unigenitum. Unde quaeritur utrum aliquod nomen dicatur de Deo *substantialiter*, ad significandam ejus substantiam (quamvis non quidditative), an omnia nomina

Dei sint relativa ad creaturas. V. g. utrum hoc nomen Ens per essentiam dicatur de Deo substantialiter.

Difficultas est quia Deus non cognoscitur a nobis nisi ex creaturis. Sed ex altera parte est quaedam distinctio satis manifesta inter nomina absoluta, ut Ens per essentiam. et nomina relativa, ut Causa suprema. Insuper sanctus Augustinus, citatus in arg. sed contra, dicit : « Deo, hoc est esse, quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, quo ejus substantia significatur » (*De Trin.*, l. VI, c. 4).

Conclusio est : *nomina negativa et nomina ad creaturas relativa substantiam Dei non significant, bene tamen nomina absoluta et affirmativa*, quamvis deficiant a repraesentatione ipsius.

Exemplum nominis negativi est : incorporeus, immensus ; nominis relativi : Dominus, efficiens, finis ; nominis absoluti et affirmativi : ens, vivens, sapiens. Conclusio est manifesta quoad 1am partem : nomina negativa significant remotionem alicujus imperfectionis, et nomina relativa significant relationem Dei ad creaturas, seu potius creaturarum ad ipsum. Unde probanda est 2a pars, de nominibus absolutis et affirmativis.

Ad hoc manifestandum, sanctus Thomas 1° refert duas opiniones ; 2° probat intentum indirecte per refutationem harum opinionum ; 3° illud probat directe.

1° *Referuntur duae opiniones.* 1a proposita est a Maimonide (Rabbi Moyses) qui natus Cordubae 1135 et voluit anthropomorphismum corrigere, distinguendo in Sacra Scriptura id quod metaphorice dicitur de Deo ab eo quod dicitur proprie. Juxta eum ad servandam Dei simplicitatem dicendum est quod nomina etiam affirmativa magis inventa sunt ad removendum aliquid a Deo quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicere « *Deus est vivens* » significaret « *Deus non est non-vivens* ».

Alii dixerunt nomina etiam absoluta et affirmativa dicuntur, non substantialiter, sed causaliter. Unde dicere « *Deus est bonus* » significaret « Deus est causa bonitatis in rebus ». — Cf. circa has opiniones sanctum Thomam; *de Potentia*, q. VII, a. 5.

2° *Indirecte probatur conclusio* per confutationem harum opinionum per modum unius. Etenim : 1° Si hae opiniones essent verae, dici posset *Deus est corpus*, quia hoc significaret solum : Deus est causa corporum, vel hoc significaret : Deus non est materia prima sine ulla actualitate. — 2° Sequeretur quod, non solum nomina metaphorica, sed omnia nomina dicta de Deo *per posterius* dicerentur de ipso, et per prius de creaturis, v.g. ens et bonitas per prius dicerentur de creaturis, non solum quantum ad impositionem nominis (in via inventionis) et quoad rem significatam per nomen (cf. ad 2m, et a. 6). Tunc Deus non posset dici Ens per essentiam et primum ens, et creaturae entia per participationem. Christus dicit : « Nemo bonus, nisi unus Deus ». Marc. x, 18. — 3° Nomina exprimunt conceptus secundum *intentionem loquentium* ;

1. Cf. circa Maimonidem M. T.-L. Penido, *Le Rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Paris 1931, pp. 146-198.

atqui praedictae opiniones sunt contra intentionem loquentium de Deo : Dum dicunt : Deus est bonus, non volunt dicere : Deus est causa bonitatis rerum, sed volunt dicere quod Deus est bonus in seipso. Praesertim Christus *loc. cit.*

Notandum est insuper quod in *de Potentia*, q. VII, a. 5, sanctus Thomas dicit contra Maimoniden : « Sequeretur etiam quod non possemus dicere Deum fuisse sapientem vel bonum antequam creaturae essent... Et praeterea *intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione ;* quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur ; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. »

3° *Probatur directe conclusio*, scil. nomina absoluta et affirmativa dicuntur de Deo *substantialiter*, sed *imperfecte.*

Nomina enim significant Deum, prout est a nostro intellectu ex creaturis cognitus. Creaturae autem assimilantur *substantiae divinae*, secundum *imperfectam similitudinem*, non specificam, nec genericam, quae dicitur analoga. Ergo nomina absoluta et affirmativa dicuntur de Deo substantialiter sed imperfecte.

Hoc adverbium imperfecte magis explicabitur a. 3 et 5.

Major probatur ex articulo praecedenti. *Minor* constat ex supra dictis q. 4, a. 3, ubi probatum est, creaturas esse similes Deo prout omne agens producit sibi simile aut specifice, aut generice, aut saltem analogice. Item q. 4, a. 2, dictum est : « quidquid perfectionis est in effectu oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum (non univocum)... Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo », sublatis imperfectionibus.

Sed ut notatur I *C. Gentes*, c. 30, et hic in articulo sequenti, oportet bene distinguere *perfectiones simpliciter simplices* a perfectionibus mixtis, prout primae nullam imperfectionem involvunt in suo significato formali, ut ens, verum, bonum, sapientia, amor, quamvis modus creatus harum perfectionum sit imperfectus. E contrario *perfectiones mixtae*, ut rationabilitas et cognitio discursiva, in suo significato formali imperfectionem important.

Unde « cum dicitur *Deus est bonus*, non est sensus : Deus est causa bonitatis, vel : Deus non est malus, sed sensus est : id quod bonitatem dicimus in creaturis praeexistit in Deo et hoc quidem secundum modum altiorem ». Et « quia Deus est (in se) bonus, bonitatem rebus diffundit ». Hoc confirmatur ex solutione difficultatum, cf. ad 1m, ad 2m, ad 3m.

Cf. *de Potentia*, q. VII, a. 5, ad 2m ; explicantur verba Dionysii (*de div. Nom.*, c. 1 et 5) secundum quae Deus dicendus est *non bonus*, seu *suprabonus*, non sapiens, etc. Juxta sanctum Thomam : haec nomina *affirmantur* de Deo secundum *rem significatam*, vel secundum nominis rationem, sed *negari* possunt secundum *modum significandi ;* nam secundum modum significandi, nomina abstracta, v. g. sapientia, significant formam sine subjecto, et nomina concreta, v. g. sapiens, significant compositum scil.

subjectum cum tali forma. Deus autem est pura forma per se subsistens. Dicere *Deus* est *suprabonus* est dicere quod *Deitas*, seu vita Dei intima, continet *eminenter* omnes perfectiones simpliciter simplices, ut jam probatum est in art. praesenti. In sequenti probatur quod eas continet non solum eminenter, sed formaliter eminenter, id est plus quam virtualiter. Hoc autem jam innuitur in articulo nostro dum dicitur : nomina absoluta et affirmativa dici de Deo « non solum causaliter sed substantialiter, quamvis imperfecte. »

Sic jam vitatur agnosticismus, secundum quem Deus remanet omnino incognoscibilis, prout est supra genera et species.

Art. III. — **Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie.**

St. qu. *Proprie* distinguitur hic non contra communiter, sed contra *metaphorice*. Sic loquimur frequenter de significatione propria verborum, id est non metaphorica. Et in interpretatione Sacrae Scripturae valde attendendum est ad distinguendum sensum proprium a metaphorico. V. g. saepe Deus dicitur *justus* et quandoque dicitur *iratus*. Dicitur iratus metaphorice cum ira proprie dicta sit passio quae non est in Spiritu puro ; utrum vero Deus dicatur proprie *justus*, an negandus sit quod sit proprie justus, quia est suprajustus. Difficultas ista provenit a Dionysio citato in obj. 2ª, secundum quem haec nomina *bonus*, *sapiens*, *justus*, verius removentur a Deo quam de eo praedicentur.

Conclusio sancti Thomae est: *quantum ad perfectionem significatam plura nomina dicuntur de Deo proprie*, et magis proprie et prius quam de creaturis; sed *quantum ad modum significandi non proprie dicuntur de Deo.*

Prius explicantur termini, v. g. quantum ad perfectionem significatam *sapientia* significat cognitionem per altissimam causam ; sed quantum ad modum significandi, sapientia est accidens, scilicet qualitas mentis acquisita vel infusa, seu habitus mentis creatae ; sic sapientia est in aliquo genere et in aliqua specie qualitatis, proinde non potest sub isto aspectu proprie attribui Deo, qui in genere non est.

Terminis sic explicatis, ratio conclusionis, quae magis explicite invenitur ad 1ᵐ, est quod pro his nominibus *perfectio significata nullam imperfectionem involvit*, v. g. sapientia ; dum *modus significandi* est *imperfectus* et creaturis competit.

E contrario alia nomina, quorum significatum formale involvit imperfectionem, v. g. iratus, dicuntur solum metaphorice de Deo.

Ad 1ᵐ dicitur id quod longius exprimitur in *de Pot.*, q. VII, a. 5, ad 2ᵐ : dici potest : Deus non est sapiens, sed *supersapiens*, si consideratur *modus imperfectus* secundum quem sapientia est in homine ut habitus acquisitus vel infusus.

Notandum est quod haec expressio : « *proprie* quoad significatum formale et *non proprie* quoad modum significandi » quodammodo aequivalet huic expressioni *formaliter eminenter*, id est formaliter quoad perfectionem significatam, eminenter virtualiter quoad modum significandi. Attamen istud *formaliter* intelligi debet non univoce sed analogice, ut dicetur art. 5°. Cf. Cajetanum in art. 5, n° VII.

Art. IV. — **Utrum nomina dicta de Deo sint synonyma.**

St. qu. Synonyma id est idem omnino significatum habentia, ita quod sit idem dicere: Deus est sapiens, est bonus, est misericors, est justus. Si ita esset, sicut dicitur : Deus punit per justitiam, dici posset pariter Deus punit per misericordiam, nam justitia et misericordia idem significarent. Ex hoc sequeretur agnosticismus, nec servari posset ulla distinctio inter justitiam et misericordiam, quae tamen constat ex modo loquendi Sacrae Scripturae.

Sed difficultas est ad ostendendum quare praedicta nomina non sunt synonyma. Haec quaestio eadem est ac problema de distinctione attributorum Dei. Ut supra notavimus, *nominales* non admiserunt inter ea nisi distinctionem rationis ratiocinantis, ut inter Petrum subjectum et Petrum praedicatum, dum dicitur : Petrus est Petrus, vel distinctionem verbalem, ut inter Tullium et Ciceronem. *Scotus Erigena* aliquid simile dixit. Item duae propositiones magistri *Eckart* damnatae sunt (Denz. 523 sq.) : « Nulla distinctio in ipso Deo esse potest aut intelligi. » — « Omnis distinctio est a Deo aliena. »

E contrario *Gilbertus Porretanus* (Denz. 389) dicebat : « Divinitatem non esse Deum, sed formam qua Deus est » quia nomina abstracta non significant subjectum subsistens ; in hoc est quidam anthropomorphismus, prout transfertur in Deo modus imperfectus creaturarum.

Duns Scotus posuit inter attributa divina suam *distinctionem formalem actualem a parte rei*, quae videtur esse impossibile medium inter distinctionem quae est ante considerationem mentis, et eam quae non est ante hanc considerationem. Si vero est plus quam virtualis, haec distinctio, ut supra dictum est, inconciliabilis est cum summa Dei simplicitate.

Plerique theologi admittunt distinctionem virtualem minorem, prout essentia Dei a nobis concepta actu implicite, non vero explicite, significat attributa quae ex ea deducuntur. Cf. supra, introd. ad qu. III : de attributis divinis in communi.

Difficultas remanet ad excludendam synonymitatem ; quia ut dicitur ante corpus articuli : omnia nomina divina idem significant, scil. Dei substantiam quae simplicissima est. Si dicitur quod exprimunt eamdem rem sed non secundum eamdem rationem, videtur quod distinctae rationes quibus non correspondent distinctae res, sunt vanae. — Insuper Deus est summe unus, non solum re, sed ratione, scil. in eo est una ratio propria eminentissima, scil. Deitatis.

Conclusio tamen est: *nomina Deo attributa, licet significent unam rem, non sunt synonyma.*

1° *Probatur indirecte*, in arg. sed c. : alioquin nugatorium seu omnino superfluum esset multiplicare haec nomina ; quia idem affirmaretur dum diceretur : Deus est justus et Deus est misericors. Imo si haec nomina essent synonyma, dici posset : Deus punit per misericordiam et parcit per justitiam. Esset agnosticismus.

2° *Probatur directe.* Non sunt synonyma nomina quae *sub diversis rationibus* eamdem rem significant. Atqui ita sunt nomina divina, ens supremum, sapientia, bonitas, justitia, misericordia, etc. Ergo nomina divina non sunt synonyma.

Major fundatur in hoc quod nomina non significant res nisi mediante conceptione intellectus, cf. ad 1m. Minor autem sic probatur in corp. articuli : « Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format *conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturis :* quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. »

Id est: ens, sapientia, bonitas, sunt *proprie* quidem in Deo, ut dictum est art. 3, sed tamen identificantur in eminentia *Deitatis ;* et identificantur ita ut in ea non destruantur, sed in ea sint in statu purissimo. Sic ens divinum est ipsum esse subsistens, quod identificatur cum ipso intelligere subsistenti ; item identificatur esse divinum cum ipso velle subsistenti. Intelligere autem subsistens et velle subsistens nonnisi virtualiter distinguuntur. Sic ea quae sunt divisim in inferioribus sunt unite in superioribus[1].

Ita analogice, anima rationalis est simul eminenter formaliter sensitiva et vegetativa; id est: non sunt tres animae subordinatae in homine, est una tantum, quae simul est principium vitae intellectivae, vitae sensitivae, vitae vegetativae. Haec tria nomina non sunt synonyma, quamvis significent eamdem animam, quia eam significant sub diversis rationibus. Nec recurrendum est ad distinctionem formalem-actualem a parte rei, quia haec distinctio est ante aut non ante considerationem mentis ; si non ante, virtualis est ; si ante, jam realis est, quod repugnat summae simplicitati Dei.

Ad 2m. « Rationes plures horum nominum non sunt cassae et vanae, quia omnibus respondet *unum quid simplex* per omnia hujusmodi *multipliciter et imperfecte repraesentatum.* » Hoc est dicere quod eminentia Deitatis, quae est simplicissima, est *virtualiter multiplex*, prout est diversimode imitabilis. Item in ordine naturali eadem causa est virtualiter multiplex, prout diversos effectus in diversis subjectis producit ; v. g. ignis dilatat ferrum, liquefacit ceram, comburit carnes, etc. Et a priori apparet ut ostensum est Ia, q. 2, a. 3, in 4a via, quod multitudo non reddit rationem unitatis et procedere debet ab Uno supremo, quod proinde debet esse

1. Cf. CAJETANUM, in art. V, n° VII. Optime ostendit quod intelligere et velle non possunt identificari nisi *in una ratione formali superioris ordinis*, scilicet in ratione formali *Deitatis*, alioquin destruerentur, scil. alioquin velle reduceretur omnino ad intelligere, vel e converso. Sic *Deitas* est eminenter formaliter intellectio et amor.

virtualiter multiplex. — Item magni pictores, ut Leonard de Vinci, inquirunt in physionomia humana, quam repraesentare volunt, id quod est in ea velut character praedominans, in se simplex sed virtualiter multiplex.

Ita etiam principium generativum alicujus doctrinae, in se simplex est et virtualiter multiplex, ut distinctio inter actum et potentiam in aristotelismo.

Ad 3m. Respondetur huic difficultati : sed Deus est maxime unus, id est non solum est unus *re* sed *ratione.* Aliis verbis : est in Deo non solum una res, sed una ratio propriissima et eminentissima, scil. Deitatis, quae, secundum revelationem, exprimitur in Verbo unico.

Sanctus Thomas respondet : « Hoc ipsum *ad perfectam Dei unitatem* pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt *simpliciter et unite.* » Hoc attente considerandum est, sic enim distinguitur unitas imperfectissima, v. g. materiae primae, ab unitate suprema. *Unitas inferior* est *potentialis*, invenitur in materia prima, quae est quasi negative eadem in omnibus corporibus ; invenitur etiam haec unitas inferior in corporibus inferioribus elementaribus et in cellula primitiva ex qua oritur embryo, antequam appareat in ea multiplicitas seu diversitas partium organismi. E contrario *unitas superior* est, non potentialis, sed *actualis*, et tunc est *virtualiter multiplex*, ita unitas animae rationalis ex qua dependet diversitas partium organismi nostri valde complexi. Altius autem est unitas divina, quae summo modo *actualis* est, et ita *virtualiter multiplex* ut contineat multitudo infinita possibilium.

In fine hujusce responsionis ad 3m datur ratio quare « intellectus noster ita multipliciter apprehendit Deum », quia eum apprehendit « sicut res multipliciter ipsum repraesentant ».

1um corollarium. Pro intellectu divino est de Deo una sola veritas quae exprimitur in Verbo unico et adaequato. Haec veritas non solum est adaequatio intellectus divini cum re divina, sed identitas.

2um corollarium. Pro intellectu creato, praesertim pro humano, sunt de Deo *multae veritates*, et multa nomina non synonyma, id est quae non habent eumdem sensum. Quia veritas est formaliter in mente, non in re ; est enim conformitas judicii cum re judicata. Proinde de Deo sunt pro nobis hominibus quaedam veritates revelatae, et aliae veritates ex revelatis deductae, aliae etiam naturaliter cognoscibiles.

3um corollarium. Dicere quod hae duae veritates : « Deus est intelligens » et « Deus est liber » habent eumdem sensum et quod proinde, si prima est revelata, eo ipso secunda revelata est, est dicere quod nomina divina sunt synonyma. Tunc dici posset Deus punit per misericordiam et parcit per justitiam[1].

1. Hoc non sufficienter animadvertit P. MARIN SOLA, dum dicit *Évolution homogène du dogme catholique*, trad. franç. 1924, t. II, p. 333 : « Deux propositions du même sujet (Dieu), n'ont de différence ou d'identité de sens que de leurs prédicats. Si donc *les prédicats* sont *réellement identiques*, le *sens* le sera aussi. » Si les prédicats sont réellement identiques *re et ratione*, concedo ; si les prédicats sont identiques,

4um corollarium. Intellectus creatus eo magis multipliciter Deum apprehendit, quo inferior est.

ART. V. — Utrum ea quae de Deo dicuntur et creaturis univoce dicantur de ipsis.

St. qu. Scimus quod plura nomina de Deo simplicissimo dicuntur substantialiter et proprie, ita tamen ut non sint synonyma. Quaeritur : utrum dicantur *univoce* an *analogice*. Jam certum est ex praedictis quod non dicuntur aequivoce, quia Deo proprie attribuuntur.

Sanctus Thomas utitur terminologia Aristotelis, quae explicanda est ut facit ipse sanctus Thomas in fine corporis articuli[1].

Univocus terminus significat *rationem simpliciter eamdem ;* sic *homo* univoce dicitur de diversis hominibus, pariter *animal* de equo, de lupo, de leone. His enim nominibus significatur aut *species* quae simpliciter eadem est in individuis, aut *genus* quod pariter simpliciter idem est. Sic animal significat corpus vivens vita sensitiva, et hoc genus diversificatur per differentias sibi extrinsecas. Sic notio univoca potest perfecte abstrahi a diversis subjectis.

Terminus autem *aequivocus* significat *rationes totaliter diversas ;* v. g. leo dicitur aequivoce de quadrupede et de quodam signo zodiaci ; pariter canis de animali et de aliqua constellatione.

Terminus *analogus* significat in diversis *rationem, non simpliciter eamdem,* nec totaliter diversam, sed *eamdem* secundum aliquam *proportionem* vel *proportionalitatem*[2]. Exemplum primi modi scil. analogiae proportionis seu *attributionis :* sanitas dicitur prius de animali, et postea, secundum *proportionem* ad animale sanum, de urina sana (ut signum sanitatis), de aere sano, de alimento sano (ut sunt causae sanitatis), de medicina sana,

---

re et non ratione, nego. Manifestum est quod in Deo, *ut res est,* intelligentia et libertas non realiter distinguuntur ; sed intelligentia divina et libertas divina non habent eumdum sensum, non sunt *synonyma,* sunt quidem de eadem re, *ut res est,* sed non *ut objectum est,* ut dicut Cajetanus in Iam, q. I, a. 3, no VIII.

Alioquin, volendo unice rem considerare, sub praetextu fugiendi nominalismum, admitteretur haec thesis nominalistarum : nomina divina sunt synonyma.

1. Cf. *Categorias,* c. I, n. 2, *Post. Anal.* l. II, c. 13, 14 ; *Met.,* l. IV, c. I ; l. X, c, I ; l. XII, c. 4 ; *Ethic.* l. I, c. 6.

2. Quidam auctores eclectici, nolentes determinare quaenam metaphysica generalis sit vera, scil. thomistica, an scotistica, an suareziana, dicunt : « analoga sunt quorum nomen est commune, *ratio* vero significata per nomen est *partim eadem, partim diversa.* » Sanctus Thomas hoc quidem quandoque dixit, sed in hoc est solum definitio nominalis et adhuc confusa analogiae. Pro Scoto et pro Suarezio, *ratio* analogica est *simpliciter eadem* et *secundum quid diversa* ; pro thomistis e contrario est *simpliciter diversa* et *secundum quid* (seu *proportionaliter*) *eadem.* (Cf. infra post art. 7, comparationem harum doctrinarum.) Sanctus Thomas, optime scit quod definitio analogiae debet dicere quid sit *simpliciter* ratio (seu perfectio) analogica ; utrum sit simpliciter eadem, an simpliciter diversa. Et dicit in fine corporis nostri articuli 5 : « *Neque* in iis quae *analogice* dicuntur *est una ratio,* sicut in univocis ; *nec totaliter diversa,* sicut in aequivocis, sed nomen quod sic *multipliciter* dicitur, significat *diversas proportiones* ad aliquid unum. » Ita est in analogia attributionis, et significat rationem *proportionaliter eamdem* in analogia proportionalitatis. Item Ia, q. 4, a. 2 et 3 ; et *de Veritate,* q. 2, a. 11.

etc. In his est proportio, et sufficit denominatio extrinseca, quia sanitas quae est intrinsece in animali sano, non est intrinsece in aere, in urina, etc. Propterea haec analogia vocatur etiam attributionis, quia ad eam sufficit attributio extrinseca.

Exemplum *analogiae proportionalitatis* est : sicut caput dicitur ad corpus organicum, ita dux ad exercitum, rex ad regnum. Sed haec analogia proportionalitatis potest esse vel *metaphorica* vel *propria.* Metaphorice rex dicitur caput regni. E contrario *proprie ens* dicitur de substantia et de accidente, substantia habet suum esse in se, accidens habet suum esse in alio. Item *proprie* cognitio dicitur proportionaliter de sensatione et de intellectione, quia sensatio se habet ad sensibile, sicut intellectio ad intelligibile. Item *amor* dicitur proprie de amore sensitivo et de amore rationali. Nec requiritur distantia determinata inter haec analogata, imo inter ea est distantia immensa, seu sine mensura, prout intellectio pertinet ad ordinem superiorem, ita ut sensus interni possent semper perfici in suo ordine et nunquam pervenirent ad dignitatem infimae intellectionis.

Cf. ea quae dicuntur hic a sancto Thoma in fine corporis articuli ; — quamvis non ita explicite in hoc articulo distinguat inter analogiam proportionis et analogiam proportionalitatis, tamen de hac ultima loquitur quando in corp. art., ad 1m, ad 2m est sermo de *similitudine* creaturae ad Deum, et pariter supra Ia, q. 4, a. 2, et 3 ; q. 13, a. 2, 3 ; *de Veritate,* q. 2, a. 11.

Haec divisio sic brevius exprimi potest :

- Analogia
  - proportionis seu attributionis
    - pure extrinseca : v. g. medicina et aer per respectum ad sanitatem animalis.
    - non pure extrinseca : v. g. qualitas et quantitas dicuntur ens dependenter a substantia, attamen intrinsece sunt entia.
  - proportionalitatis
    - metaphorica : vg. leo dicitur rex animalium. Deus dicitur iratus.
    - propria
      - cum distantia determinata : $\frac{\text{substantia creata}}{\text{suum esse}} = \frac{\text{accidens proportionatum}}{\text{suum esse}}$.
      - absque distantia determinata
        - in creatis : intellectio et sensatio sunt analogice proprie cognitiones.
        - inter Deum et creaturam : $\frac{\text{Deus}}{\text{suum esse}} = \frac{\text{creatura}}{\text{suum esse}}$[1].

His quoad terminologiam positis, principalis difficultas pro nostra cognitione Dei ea est quae exprimitur immediate ante corpus articuli, scil. : « Deus plus distat a creaturis quam creaturae ad invicem. » Si igitur in corporibus non videtur quod sit sufficiens similitudo ad cognoscendum spiritum purum creatum, ita a fortiori in qualibet creatura ad cognoscendum Deum.

Responsio tamen est : *nomina dicuntur de Deo et de creaturis, non*

---

1. Ad majorem horum explicationem cf. ea quae scripsimus alibi, *de Revelatione,* t. I, c. IX, pp. 301-318.

univoce, nec aequivoce, sed secundum analogiam, seu proportionem. Sunt tres partes.

1ª pars : *non univoce :* quia *non* dicuntur *secundum rationem simpliciter eamdem.* Ratio est quia « effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis *non secundum eamdem rationem,* sed deficienter ». V. g. sapientia in homine est accidens distinctum ab hominis essentia, ab ejus esse, ab ejus facultate intellectiva, dum in Deo sapientia est idem ac essentia divina.

Notanda est attente haec terminologia sancti Thomae : « Unde patet quod *non secundum eamdem rationem* hoc nomen *sapiens* de Deo et de homine dicitur. » Sic sapientia divina est causa rerum, dum nostra est mensurata a rebus. Eodem modo loquitur Angelicus pluribus aliis locis[1]. Cajetanus optime servat hanc sancti Thomae doctrinam, a qua dissentit Scotus.

2º *Non aequivoce* dicuntur haec nomina. Hoc jam confutatum est art. 2º, 3º, ubi ostenditur quod plura nomina dicuntur de Deo substantialiter et proprie. Nunc hoc probatur ex inconvenienti, scil. « nihil cognosci posset de Deo » contra testimonium Sacrae Scripturae : « Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. » — Insuper manifestum est quod *ens, sapiens,* non significant in Deo et in creatura rationes seu perfectiones *totaliter diversas,* ut canis dum dicitur de animali et de constellatione. Ens enim significat, tum in Deo tum in creatura, *id quod est,* quamvis Deus a se existat et creatura ab alio. Item sapientia significat in Deo et in homine cognitionem per altissimam causam, quamvis diversimode.

3º *Analogice* dicuntur haec nomina ; ratio est supra Iª, q. 4, a. 2 et 3, et in art. nostro, corp. et ad 1m, scil. *omne agens agit sibi simile,* prout determinat secundum suam propriam determinationem, et ideo producit aliquid *sibi simile* aut secundum *speciem,* aut secundum *genus,* aut saltem secundum *analogiam.* Sic est inter Deum et creaturas *proportio* vel ordo, et *proportionalitas.* Sed in hoc articulo sanctus Thomas loquitur potius de analogia proportionis ; aliis autem locis loquitur explicite de analogia proportionalitatis, cf. *de Veritate,* q. 2, a. 11. Item in art. nostro, ad 1m et ad 2m.

1º *Est proportio,* seu potius *ordo* creaturae ad Deum ut ad principium et causam ; ita ut ens creaturae dependeat de ente divino. Hoc dicitur in articulo.

2º *Est proportionalitas,* prout est *similitudo* inter ens creaturae et ens divinum, inter sapientiam creatam et increatam.

$$\frac{\text{Deus}}{\text{suum esse}} = \frac{\text{creatura}}{\text{suum esse}} \qquad \frac{\text{Deus}}{\text{ad omnes res cognoscendas}} = \frac{\text{sapiens}}{\text{ad omnes res cognoscendas.}}$$

1. Cf. Iª, q. 4, a. 2 : « Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel *secundem eamdem rationem,* si sit *agens univocum,* ut homo generat hominem, vel *eminentiori modo* si sit agens aequivocum (seu non univocum). » Item Iª, q. 4, a. 3 : « Tertio modo dicuntur aliqua *similia,* quae communicant *in eadem forma* (seu perfectione), sed *non secundum eamdem rationem,* ut patet in agentibus non univocis. » — Item in nostro articulo, corp. in fine : « *Neque* in iis, quae *analogice* dicuntur est *una ratio,* sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis. »

Haec similitudo est secundum rationem non simpliciter eamdem, nec totaliter diversam, sed *proportionaliter eamdem.* Creatura sicut Deus est ens intrinsece, scil. id quod est, sed non est suum esse. Homo sicut Deus est intelligens sed non est suum intelligere ; sapientia creata est cognitio rerum per altissimam causam, sed non est causa rerum. In his omnibus est similitudo duarum proportionum, scilicet : sicut creatura dicitur ens per ordinem ad suum esse, ita Deus dicitur ens per ordinem ad suum esse, sed solus Deus est suum esse. Et ut dicit Conc. Later. (Denz. 432) « inter Deum et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin sit major dissimilitudo notanda ».

Notio analoga igitur non potest perfecte praescindi ab analogatis, quia exprimit quid *proportionaliter simile* (v. g. ens est id quod est) ; et id quod est proportionaliter simile non potest concipi quin in confuso concipiantur ipsa membra proportionalitatis[1]. E contra notio univoca, ut humanitas, animalitas, potest perfecte praescindi seu abstrahi a diversis subjectis. Notio univoca sic figurari potest : o ; notio autem analoga sic : 8.

* * *

Analogia *attributionis* potest esse aut unius ad alterum (v. g. aeris ad sanitatem animalis), aut plurium ad unum (v. g. aeris sani et remedii sani ad sanitatem animalis). Et cum ad hanc attributionis analogiam sufficiat *denominatio extrinseca* in secundariis analogatis (aer enim non est intrinsece sanus), haec analogia nondum explicite manifestat id in quo *intrinsece similia* sunt analogata, quando revera ita sunt similia. Unde quamvis haec analogia sit forte prior in via inventionis, si velimus tamen cognoscere id in quo analogata, quae *intrinsece* conveniunt, sunt *intrinsece similia inter se,* oportet recurrere ad analogiam proportionalitatis, quae profundior est. Sic ex relatione ipsius sensus ad objectum sensibile *analogice cognoscimus* relationem intellectus ad objectum intelligibile, quamvis sit superioris ordinis ; item ex relatione appetitus sensitivi ad bonum sensibile analogice cognoscimus superiorem relationem voluntatis ad bonum rationale vel spirituale. Pariter *ex relatione entis creati ad suum esse,* analogice cognoscimus convenientiam inter *ens increatum et suum esse,* quod tamen est *ipsum Esse subsistens ;* similiter ex relatione sapientiae humanae ad res ab ea cognitas, analogice cognoscimus quid sit sapientia divina, quamvis haec sit causa rerum, dum sapientia nostra est causata a rebus.

Haec est *proportionalitas* de qua pluries loquitur sanctus Thomas, v. g. *de Veritate,* q. 2, a. 11 : « Convenientia quandoque attenditur duorum ad invicem inter quae non sit proportio, sed magis *similitudo duarum ad invicem proportionum ;* sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii... Ita nomen *visus* dicitur (analogice) *de visu corporali* et *de intellectu,* eo quod sicut

1. *Ens* est *id quod est* aut a seipso (Deus), aut ab alio (creatura), aut in se (substantia), aut in alio (accidens). — Sic in analogia proportionalitatis propriae datur vere *conceptus analogicus,* dum in analogia attributionis extrinsecae est *conceptus univocus* (v. g. sanitatis), qui adalia extenditur per denominationem extrinsecam.

visus est in oculo, ita intellectus in mente. » — Haec est similitudo quae est inter ens creatum et ens increatum, quae ambo sunt *intrinsece entia*, seu *id quod est, id cujus actus est esse*, sed diversimode : Deus solus *est* suum esse, dum creatura *habet* esse et illud habet *ab alio*. De hac *similitudine analogica* (et quidem intrinseca) loquitur sanctus Thomas, Ia, q. 4, a. 2 et 3, et in nostro articulo, ad 1m : « Agens universale (scil. Deus), licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia *sic non faceret sibi simile*, sed potest dici *agens analogicum*. » — Ad 2m : « *Similitudo* creaturae ad Deum est imperfecta, quia etiam *nec idem secundum genus repraesentat*, ut dictum est q. 4, a. 3. »

Solvuntur objectiones.

1° *objectiones agnosticorum.* Non est proportio finiti ad infinitum. Atqui analogia praedicta supponeret hanc proportionem.

Respondetur : non est proportio quantitativa seu proprie accepta, concedo ; non est proportio in sensu proportionalitatis, nego ; et sic habetur sufficiens similitudo dependenter a causalitate divina. Cf. Sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 2, a. 1 et a. 11 ; q. 22, a. 7, ad 9m.

Instantia : magis differt Deus a creatura, quam creatura a nihilo, unde dicitur : « substantia mea quasi nihilum ante te » Ps. 38, 6. Atqui non est analogia inter ens creatum et nihilum. Ergo...

Respondetur : distinguo majorem : quoad modum essendi, concedo ; quoad rationem entis, nego.

Instantia : perfectiones divinae ut intelligere et velle non possunt identificari quin destruantur. Atqui secundum praedictam doctrinam dentificantur in Deo. Ergo destruuntur.

Respondetur : distinguo majorem : non possunt identificari *immediate*, ita ut intelligere reducatur ad velle aut e converso, concedo ; non possunt identificari in *ratione formali eminentiori* Deitatis, quin destruantur, nego. Cf. Cajetanum in Iam, q. 13, a. 5, n° VII. Quae sunt divisim in inferioribus, sunt unite in superioribus. Deitas est ratio formalis ita eminens ut aequivaleat intelligentiae, voluntati, etc., quae in ea sunt formaliter eminenter. Deitas nempe praebet fundamentum ad hos conceptus diversos.

Et praedictae perfectiones non possunt quidem sic identificari secundum modum creatum, sed secundum modum increatum. Imo exigunt ex propriis identificari essentia et esse, item potentia operativa et operari, eo ipso quod sunt absque ulla potentialitate. — Intelligere autem et velle identificantur non sub ratione entis, sed sub ratione Deitatis. Propterea *intima* conciliatio attributorum Dei remanet nobis abscondita quia non habemus conceptum proprium Deitatis.

Objectiones oppositae Scoti et Scotistarum, qui admittendo analogiam, volunt tamen retinere *univocitatem entis* per respectum ad Deum et ad creaturas. Pro Scoto ratio formalis entis est, non solum proportionaliter una, sed *simpliciter una* in Deo et in creaturis.

1a objectio : conceptus entis *perfecte praescindit* a Deo et a creatura, quia aliquis potest esse certus v. g. quod caritas est ens et dubitare utrum caritas sit Deus an creatura. Ergo conceptus entis est simpliciter unus.

Respondetur : ad praedictum dubium sufficit quod conceptus analogus entis *non explicet analogata*, quae continet non solum virtualiter ut genus includit species diversas, sed *actu implicite*. Etenim ens est id quod est, sive a se, sive ab alio ; et varias modalitates entis adhuc sunt ens, e contra rationalitas non est animalitas.

Instantia : si in conceptu entis *actu implicarentur* Deus et creatura, de quocumque praedicaretur ens, praedicaretur Deus. Atqui consequens est absurdum, ergo et antecedens.

Respondetur : distinguo antecedens : si in conceptu entis actu implicarentur *conjunctive* Deus et creatura, concedo ; si in eo implicantur *disjunctive*, nego. Etenim ens est id quod est, aut a seipso, aut ab alio ; aut dicitur disjunctive, non conjunctive.

Cf. Cajetanum in hunc articulum, et in suo tractatu *de Analogia nominum*, c. V et X.

Vide infra post art. VII comparationem hujusce doctrinae sancti Thomae cum doctrinis Scoti et Suarezii.

ART. VI. — Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo.

St. qu. Videtur quod per prius dicantur de creaturis, quia per prius eas cognoscimus. « Deum ex creaturis nominamus » inquit Dionysius, *de Nom. div.*, c. 1.

Responsio tamen est cum distinctione, scilicet :

1° *Omnia nomina metaphorice de Deo dicta per prius de creaturis dicuntur*, quia nihil aliud significant quam similitudines ad creaturas. Sic Deus metaphorice dicitur iratus, et ira per prius dicitur de motu appetitus sensitivi irascibilis.

2° *Nomina non metaphorice sed proprie de Deo dicta per prius dicuntur de Deo quoad rem significatam, et per prius de creaturis quoad impositionem nominis.* Ratio primae partis est, quia dicuntur de Deo non solum causaliter sed substantialiter (a. 2). Ratio secundae partis est quod, in via inventionis, prius cognoscimus creaturas.

Sic explicatur quare Christus dixerit : « Nemo bonus, nisi unus Deus » *Marc*, X, 18, et sanctus Paulus : « Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur. » *Eph.* III, 14. Hic articulus, sic explicans haec verba revelata, est magni momenti contra agnosticismum, sicut articulus 3us in quo dictum est : haec nomina dicuntur de Deo *proprie*, non metaphorice, seu symbolice.

ART. VII. — **Utrum nomina quae important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.**

St. qu. An Deus dici possit ab aeterno creator, dominus, salvator. Videtur quod ita sit, quia actio creatrix non distinguitur ab essentia Dei, sic est aeterna, quamvis ejus effectus sit solum in tempore. Insuper si dicerentur ex tempore, dici posset : Deus factus est salvator, sic exprimeretur quaedam mutatio in Deo ; ad minus poneretur nova relatio Dei ad creaturas, et non solum relatio rationis, sed realis, quia Deus est realiter creator et salvator.

Responsio tamen est : *quaedam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab aeterno.*

Ratio exprimitur in fine corporis articuli : quia haec nomina dicuntur *propter aliquam mutationem, non quidem ipsius Dei, sed creaturae;* ita ut sit relatio realis dependentiae creaturae ad Deum, et solum relatio rationis Dei ad creaturam.

Hoc potest esse quia « *duo extrema non sunt ejusdem ordinis* ». Ita est relatio realis visus ad visibile, sed in objecto visibili secundum suum esse physicum consideratum non est relatio realis ad visum ; quia hic ordo physicus distinguitur ab ordine cognitionis. Item est relatio realis scientiae ad scibile, non vero *res* scibilis in se considerata habet relationem realem ad scientiam, quia res in se est alterius ordinis, scil. physici ; unde non dicitur scita, nisi denominative extrinsece, secundum relationem rationis. *Deus autem est extra totum ordinem creaturarum,* et omnes creaturae ordinantur ad ipsum, et non e converso.

Sic haec nomina Creator, Salvator, Dominus, dicuntur de Deo ex tempore, propter mutationem, non ipsius Dei, sed creaturarum.

Ad Ium. « *Creator* et *Salvator* ex tempore dicuntur quoad habitudinem ad creaturas, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam divinam » prout actio creatrix est idem ac essentia divina.

Sic terminatur prima pars hujusce quaestionis, quae est de divinis nominibus in communi consideratis. Ad modum recapitulationis solvitur sequens dubium.

***

Comparatio doctrinae sancti Thomae cum doctrinis Scoti et Suarezii, De Eminentia Deitatis.

In quo sensu perfectiones divinae sunt in Deo « formaliter eminenter » ?

Quarendum est nunc quinam est sensus, secundum sancti Thomae doctrinam, expressionis communiter receptae : perfectiones simpliciter simplices sunt in Deo « *formaliter eminenter* ».

Omnes theologi sciunt quam necessarium est hanc doctrinam servare,

ad vitandum nominalismum agnosticorum hodiernorum, qui quodammodo renovant opinionem Maimonidis (Rabbi Moyses), secundum quem attributa divina sunt in Deo potius *virtualiter* eminenter, ut perfectiones mixtae, quam *formaliter eminenter.*

Sed haec ultima expressio non eodem modo ab omnibus intelligitur et quaeritur ejus exacta significatio. Prius in memoriam brevissime revocanda sunt ea quae in hac re satis communiter admittuntur, secundum ordinem articulorum sancti Thomae, Ia, q. 13.

I. *Quid significat in hac expressione adverbium « formaliter » ?*

1º Hae perfectiones simpliciter simplices dicuntur esse *formaliter* in Deo, prout in eo sunt *substantialiter* et *proprie* (a. 1, 2, 3). *Substantialiter* quidem et non solum causaliter, ac si « Deus est bonus » significaret solum, ut vult Maimonides : « Deus est causa bonitatis in rebus » (cf. art. 2). *Proprie* etiam, et non solum metaphorice ; sic, secundum sensum proprium, Deus dicitur justus, et metaphorice dicitur iratus (cf. art. 3).

Ratio hujusce duplicis assertionis est quod perfectiones simpliciter simplices, ut bonitas, sapientia, amor, *nullam imperfectionem involvunt in suo significato formali,* prout distinguitur a modo finito secundum quem hae perfectiones sunt in creaturis. Et manifestum est quod Causa prima debet eminenter habere omnes creaturarum perfectiones, quae imperfectionem non involvunt. Cf. supra Ia, q. 4, a. 2 et 3.

Hoc est in hac quaestione certissimum.

2º Nomina quibus exprimuntur praedictae perfectiones *non sunt synonyma,* contra nominales qui dixerunt : inter attributa divina est solum distinctio rationis ratiocinantis et verbalis, sicut inter Tullium et Ciceronem. Si ita esset, sicut indifferenter scribitur Cicero pro Tullio, ita indifferenter scribi posset justitia divina pro misericordia, et dici posset : Deus punit per misericordiam, et veniam tribuit per justitiam (cf. art. 4). Haec secunda assertio est pariter certissima et communiter recepta, a Thomistis, Scotistis, Suarezianis.

3º Praedictae perfectiones dicuntur de Deo non univoce, nec aequivoce, sed *analogice.* Unde in expressione « formaliter eminenter » sensus est : *formaliter analogice,* non univoce. Sanctus Thomas dicit enim in art. 5 : « Omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis *non secundum eamdem rationem* (id est ex contextu non univoce), sed *deficienter ;* ita quod id quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodemmodo... Omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, praeexistunt in Deo unite et simpliciter. » Item Ia, q. 4, a. 2 et 3.

Hi textus sunt magni momenti ; ex eis habetur definitio analogiae in qua Suarez non concordat cum sancto Thoma[1]. Pro quibusdam, secun-

1. Cf. SUAREZ, agendo de unitate conceptus entis, ubi magis videtur ad Scotum accedere quam ad sanctum Thomam, *Disp. Met.*, disp. 2, sect. 2, n. 34 dicit : « Nunc solum assero omnia quae diximus *de unitate conceptus entis*, longe clariora et certiora videri, quam quod *ens sit analogum* ; et ideo non recte propter defendendam *analogiam* negari *unitatem* conceptus ; sed si alterum negandum esset, potius *analogia,* quae

dum principia Suarezii, analoga sunt quorum nomen est commune, ratio vero per nomen significata est *simpliciter eadem*, et *secundum quid diversa*. Thomistae vero tenent quod pro sancto Thoma : analoga sunt quorum nomen est commune, ratio vero per nomen significata est *simpliciter quidem diversa in analogatis*, et *secundum quid eadem*, id est similis secundum quamdam proportionem seu *proportionaliter eadem*[1].

Haec formula thomistarum perfecte coincidit cum citato textu sancti Thomae (art. 5) ubi ex professo de hac re loquitur et dicit : « Omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis *non secundum eamdem rationem* (id est non univoce, ut constat ex contextu, ex propositione antecedenti), sed deficienter. » Et paulo infra in eodem articulo dicitur : « *Non secundum eamdem rationem* hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. » Revera dicitur secundum rationem proportionaliter eamdem, prout sapientia in communi est cognitio per altissimas causas, sed sapientia Dei est causa rerum, dum sapientia creata est causata seu mensurata a rebus. Item locutus est sanctus Thomas, in fine corp. art. 5 et Iª, q. 4, a. 2 et 3.

Hic modus loquendi sancti Thomae conformis est omnino cum his quae communiter admittuntur in logica, ubi distinguuntur analoga et univoca. Sic dicitur quod nomen genericum et univocum *animalitatis* exprimit *rationem simpliciter eamdem*, seu « corpus vivens vita sensitiva », in animali superiori et in animali inferiori, in leone et in verme[2]. Nomen vero analogum *cognitionis* exprimit rationem simpliciter diversam et solum *proportionaliter eamdem* in sensatione et in intellectione, prout sensatio se habet ad sensibile, sicut intellectio ad intelligibile. Item *amor* exprimit rationem solum proportionaliter eamdem in amore sensitivo et in amore spirituali. Propterea, dum perfectio univoca potest *perfecte abstrahi* ab inferioribus, ut animal a leone et a verme, non considerando differentias generi extrinsecas, perfectio analoga *non potest perfecte abstrahi* ab analogatis[3], quia similitudo proportionum non concipitur quin concipiantur in confuso seu actu implicite membra proportionalitatis. Propterea difficile est definire cognitionem in communi, ita ut verificari possit in sensu proprio in sensatione, in intellectione creata, et in intellectione divina. Item difficile defini-

incerta est, quam *unitas* conceptus, quae *rectis* rationibus videtur demonstrari, esset neganda. » Item *Disp. Met.* 28, sect. 3, nº 9 et 11 ; disp. 32, sect. 2.

Cf. etiam Delmas, S. J., *Metaphysica*, p. 61 ; Frick, S. J., *Ontologia*, nº 23.

In sensu opposito :

A. Martin, *Suarez métaphysicien et théologien* (*Science catholique*, juillet et sept. 1898).

Norbertus del Prado, O. P. *De Veritate fundamentali* (1911), p. 196 sq. « Suarez, recedens a D. Thoma per viam Scoti graditur... »

1. Ita Cajetanus, *de Analogia nominum*, c. VI, et in Iᵃᵐ, q. 13, a. 5, nº XV.

Joannes a sancto Thoma, *Cursus Phil. Logica*, q. XIII.

Goudin, *Philosophia, Logica major*, I part., dis. II, q. 1, a. 2.

J. M. Ramirez, *De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*. (*La Ciencia Tomista*, jull. 1921, janv. 1922, in extracto, p. 16).

2. Sic in genere animalitatis jam verificatur id quod est juxta Suarez definitio analogiae : Ratio significata per nomen est *simpliciter eadem* (corpus vivens vita sensitiva) et *secundum quid diversa*, prout animalitas superior importat omnes sensus internos et externos, non vero animalitas inferior.

3. Cf. Cajetanum, *de Analogia nominum*, ch. V.

tur ens, ita ut verificari possit in Deo, in substantia creata, in accidente.

Ex hoc autem quod ratio analogica est solum *proportionaliter eadem*, sequitur, ut notat sanctus Thomas (*de Veritate*, q. 2, a. 11) quod potest esse *infinita distantia inter duo analogata* ; jam quidem est immensa distantia inter cognitionem sensitivam et cognitionem intellectivam, quae tamen dicuntur ambae cognitiones *analogice proprie* et non solum metaphorice.

Insuper terminologia sancti Thomae, secundum quam ratio perfectionis analogicae non est simpliciter eadem, sed solum *proportionaliter eadem* in Deo et in creatura, plene conformis est cum verbis IV Concilii Lateranensis (Denzinger, n. 432) : « *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda.* » Dum ergo dicimus : perfectiones quae nullam imperfectionem involvunt sunt in Deo *formaliter*, intelligendum est *formaliter*, non univoce, sed *analogice*, attamen proprie et non solum metaphorice, ut jam in ordine creato sensatio et intellectio dicuntur analogice sed proprie cognitiones[1].

Sic explicatum est adverbium *formaliter*, nunc explicandum est aliud adverbium *eminenter*.

***

II. *Quid significat adverbium « eminenter » in praedicta locutione ?*

1º Ex praedictis sequitur quod *modus eminentissimus* secundum quem divina attributa sunt in Deo *in se remanet absconditus*, exprimitur solum *negative* et *relative*, v. g. dum dicitur : sapientia non finita, sapientia suprema, altissima.

Unde sanctus Thomas dicit, a. 5 : « Cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo describit et comprehendit rem significatam (distinctam ab essentia hominis, ab esse ipsius, ab ejus potentia, etc.), non autem cum dicitur de Deo ; sed relinquit rem significatam ut *incomprehensam* et *excedentem nominis significationem* ». Jam ex hoc explicatur adverbium « eminenter » in expressione « formaliter eminenter ». Sed majori explicatione indiget.

2º Ex praedictis pariter sequitur, contra Scotum, quod inter praedictas perfectiones divinas *non est distinctio formalis-actualis ex natura rei*. Haec enim distinctio, juxta Scotum, est plusquam virtualis, prout antecedit considerationem mentis nostrae ; distinctio vero quae antecedit considerationem mentis nostrae, jam *realis* est, quantumvis minima sit. Distinctio autem realis inter divina attributa incompossibilis est cum summa Dei simplicitate, propter quam dicitur in Concilio Florentino (Denzinger, 703) : « *In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio* ».

Non potest igitur admitti, inter attributa divina, nisi *distinctio virtualis* et quidem *minor*, per modum impliciti et expliciti, prout unum attributum continet alia actu implicite.

1. Cf. Joannem a sancto Thoma, *Logica*, q. XIII, a. 5. — M. T. L. Penido, *Le Rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (1931), p. 53-60 ; — p. 136-145 : Il n'y a pas deux inconnues dans la proportion. — Objections du P. Descoqs ; la proportionnalité est-elle fictive ? est-elle première ?

Servandum est tamen, contra nominales, quod nomina divina non sunt synonyma, quod v. g. justitia et misericordia non solum verbaliter distinguuntur, ut Tullius et Cicero.

3° Tunc ponitur difficilis quaestio de *identificatione perfectionum divinarum in Deo*, ita *ut non destruantur*, sed remaneant in Deo *formaliter*, seu substantialiter et proprie, et non sint synonyma. Agitur hic de difficili conjunctione duorum adverbiorum : *formaliter eminenter;* primo aspectu videtur quod significatio secundi destruat significationem prioris. Faciliter quidem intelligitur quod septem colores arcus caelestis sint *eminenter* in luce alba, sed in ea sunt *virtualiter* tantum et non formaliter ; lux alba non est formaliter caerulea nec rubra, dum Deitas est formaliter bona, intelligens, misericors, etc.

Difficultas ista praesertim proposita est a Scoto, et defendit suam distinctionem *formalem-actualem* ex natura rei, inter divina attributa, quia existimavit eorum identificationem formalem esse impossibilem. Pro Scoto, ut attributa divina *sint formaliter* in Deo, oportet quod in eo sint *formaliter distincta* et plusquam virtualiter.

Haec autem identitas est ne impossibilis?

Ad hoc respondet Cajetanus in I^{am}, q. 13, a. 5, n° VII : « (Hoc potest dupliciter intelligi): primo si fingamus quod propria ratio formalis *sapientiae* et propria ratio *justitiae* sint una ratio formalis, ita quod *illa una ratio non sit tertia ratio*, sed sit tantum propria sapientiae et justitiae ratio. Et *hujusmodi identitas est simpliciter impossibilis*, implicans duo contradictoria...

« *Secundo* potest intelligi, si fingamus rationem *sapientiae* et rationem *justitiae* eminenter claudi **in una ratione formali superioris ordinis** et *identificari formaliter*. Et haec identitas est non solum possibilis, sed de facto omnium perfectionum in Deo. Non est enim putandum rationem formalem *propriam* sapientiae esse in Deo : sed, ut in littera habetur, ratio sapientiae in Deo, non sapientiae propria est, sed est propria superioris, puta *Deitatis*, et communis, eminentia formali, justitiae, bonitati, potentiae, etc. Sicut enim *res*, quae est sapientia, et *res* quae est justitia in creaturis, elevantur *in unam rem* superioris ordinis, scilicet Deitatem, et ideo sunt una res in Deo ; ita *ratio formalis* sapientiae et *ratio formalis* justitiae elevantur *in unam rationem formalem superioris ordinis*, scilicet rationem propriam Deitatis et sunt una numero ratio formalis, *eminenter utramque rationem continens, non tantum virtualiter*, ut ratio lucis continet rationem caloris, sed *formaliter*, ut ratio lucis continet rationem virtutis calefactivae[1]. Unde subtilissime divinum sancti Thomae ingenium, ex hoc... intulit : ergo alia est ratio sapientiae in Deo, et alia sapientiae in creaturis ». Id est, ut dicitur infra a Cajetano n° XV : « non est una ratio simpliciter », sed *proportionaliter una*, ut dixerat in tractatu de *Analogia nominum*, c. VI.

1. Hodie diceretur : sicut lux alba formaliter continet non septem colores, sed virtutem producendi hos colores.

Hic est sensus thomisticus hujusce expressionis « *formaliter eminenter* » : « *formaliter* » hic significat simul : *substantialiter*, et non causaliter, *proprie* et non metaphorice, attamen *analogice*. *Eminenter* excludit distinctionem formalem actualem attributorum Dei, et exprimit eorum identificationem seu potius identitatem in ratione formali eminentissima Deitatis, cujus modus proprius, in se absconditus, non nisi negative et relative cognoscitur in via.

Haec sententia aequivalenter exprimitur in sancto Thoma dum dicit I^{a}, q. 13, a. 4 : « Hae quidem perfectiones in Deo praeexistunt *unite* et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur *divise* et multipliciter... Ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet *unum omnino simplex*, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum ». Ibidem ad I^{m} : « Rationes plures horum nominum non sunt cassae et vanae, quia omnibus eis respondet *unum quid simplex*, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum ». Item in art. 5, in corpore. Unde attributa divina ita *identificantur* in ratione formali eminentissima Deitatis, ut in ea non *destruantur*. Remanent in ea *formaliter* et tamen *non formaliter distincta*.

Imo, in eminentia Deitatis, perfectiones divinae ita absque destructione identificantur, ut in ea sola sint *in statu purissimo* sine ulla imperfectione admixta. Sic solus Deus est ipsum Esse per essentiam, Bonitas per essentiam, etc.

4° Haec identificatio facilius explicatur pro perfectionibus quae ad eamdem lineam pertinent et non distinguuntur virtualiter nisi extrinsece, scil. cum fundamento in creaturis tantum. Ita intelligentia, intellectio, verum divinum semper intellectum, manifestissime identificantur prout Deus est Ipsum intelligere subsistens, idem ac Maxime Verum de se et semper intellectum in actu.

Difficilius explicatur identificatio perfectionum quae ad diversas lineas pertinent, ut intellectio et amor, ut justitia et misericordia. Attamen ex praedictis constat quod identificantur in eminentia Deitatis, quae simul est eminenter formaliter intellectio et amor, misericordia et justitia.

5° Eodem modo explicatur quod non est distinctio formalis actualis, sed solum virtualis, inter naturam divinam et relationes subsistentes quibus constituuntur Personae divinae, v. g. inter naturam divinam communicabilem ad intra et Paternitatem incommunicabilem.

Unde Cajetanus dicit in I^{am}, q. 39, a. 1, n° VII : « *Secundum se*, non quoad nos loquendo, est in Deo *unica ratio formalis*, non pure absoluta nec pure respectiva, non pure communicabilis nec pure incommunicabilis, sed *eminentissime ac formaliter* continens et quidquid absolutae perfectionis est, et quidquid Trinitas respectiva exigit... Quoniam *res divina* prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super unum*, etc. » Pariter igitur res divina est super absolutum et respectivum, quae in ea sunt formaliter eminenter.

*
* *

Ex hac doctrina de eminentia Deitatis tres praesertim illustrantur quaestiones, quae maximi sunt momenti in dogmatica.

1° Ex ea apparet quod ex sola ratione demonstrari potest existentia in Deo *ordinis veritatis et vitae supernaturalis*, prout *Deitas* seu vita Dei intima superat objectum proprium et vires cujuslibet intellectus creati et creabilis. Cf. sanctum Thomam Iª, q. 12, a. 4, et I *C. Gentes*, c. 3, § 3 : « Quod sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet[1]. »

2° Ex hoc pariter apparet quod *gratia sanctificans* dicenda est participatio divinae naturae, prout est *participatio* physica, formalis et analogica *Deitatis ut in se est;* sic radicaliter nos ordinat ad videndam Deitatem sicuti est. Sic minoris momenti apparet quaestio : an gratia sit participatio infinitatis divinae ; certo non subjective participatur infinitas divina, eo ipso limitaretur ; sed gratia nos ordinat ad Deitatem videndam, cujus est vera participatio.

Jam lapides assimilantur Deo secundum *esse*, plantae secundum *vivere*, intelligentiae humanae et angelicae secundum *intelligere*, gratia sola secundum *Deitatem*.

3° Denique ex hac doctrina de eminentia Deitatis, ex alto explicatur quare non possumus in via cognoscere intimam *conciliationem voluntatis salvificae universalis cum mysterio praedestinationis*. Hoc esset cognoscere quomodo in eminentia Deitatis intime conciliantur infinita misericordia, infinita justitia et suprema libertas, et quare hunc potius quam alterum Deus misericorditer elegit.

Haec theologica contemplatio eminentiae Deitatis, dummodo cum crescente caritate uniatur, normaliter disponit ad infusam contemplationem, quae sub speciali inspiratione Spiritus Sancti procedit a fide viva, donis intellectus et sapientiae illustrata, quaeque in caligine altiori modo attingit Deitatem, seu « lucem inaccessibilem, quem, ut ait sanctus Paulus, nullus hominum vidit, nec videre potest » (I *Tim.*, VI, 16) nisi in patria[2].

ART. VIII. — **Utrum hoc nomen « Deus » sit nomen naturae.**

St. qu. Agitur nunc de quibusdam nominibus divinis in speciali. Utrum *Deus* $\theta\varepsilon o\varsigma$ sit nomen naturae, an operationis.

Respondetur : est nomen operationis quoad impositionem, in via inventionis, sed est nomen naturae quoad rem significatam.

Ratio est quia non immediate cognoscimus essentias rerum et praesertim essentiam Dei, sed per earum operationes ; sic lapis designat naturam lapidis, sed juxta plures, hoc nomen provenit ex hoc quod lapis laedit pedem. Operatio autem divina a qua imponitur hoc nomen Deus, videtur esse ea qua Deus omnia cognoscit et ordinat, saltem secundum etymologiam datam a Dionysio *de div. Nom.*, c. 12. Unde Deitas exprimit proprie naturam divinam.

Ad 2m in fine, rursus enumerantur tres viae causalitatis, eminentiae et negationis.

1. Hoc longe probavimus alibi : *De Revelatione*, t. I, cap. XI, p. 337-370 : Probatur existentia ordinis veritatis et vitae supernaturalis in Deo, seu ordinis Mysteriorum supernaturalium.

2. Cf. de hac re discussionem, *Acta Pont. Academiae romanae sancti Thomae Aq.*, 1935, p. 169-175, ubi invenitur responsio ad plures objectiones.

ART. IX. — **Utrum hoc nomen « Deus » sit communicabile.**

Respondetur : hoc nomen « Deus » est *incommunicabile secundum rem* (sensu proprio), sed *communicabile secundum opinionem* et *metaphorice.*

Ratio primae partis est, quod natura divina seu Deitas est in se incommunicabilis creaturis. Cf. Iª, q. XI, a. 3 : Deus non potest esse nisi unus seu unicus. Attamen ex revelatione cognoscitur quod Deus Pater communicat Deitatem Filio et Spiritui Sancto. Unde nihil extra Deum potest vocari proprie Deus.

Ratio secundae partis est : secundum erroneam opinionem polytheismi, homines locuti sunt de pluribus diis. Insuper de justis, in quibus est gratia seu participatio divinae naturae, metaphorice dictum est in *Ps.* 81, 6 : « Ego dixi : dii estis ».

Unde dum esse, vivere, intelligere, sunt quid *naturaliter participabile* in lapidibus, in plantis, in creaturis rationalibus, *Deitas* non est naturaliter participabilis, sed solum supernaturaliter, per gratiam, quae est formalis participatio Deitatis, seu radicalis principii operationum quibus Deus seipsum videt et diligit.

ART. X. — **Utrum hoc nomen Deus dicatur univoce de vero Deo, de idolis, de justis.**

Respondetur : hoc nomen univoce dicitur de Deo solo, imo unice. De idolis analogice secundum falsam opinionem polytheistarum ; de justis analogice per quamdam similitudinem participatam.

ART. XI. — **Utrum hoc nomen « qui est » sit maxime proprium nomen Dei.**

Respondetur affirmative, propter tria : 1° quia solus Deus est suum esse, ita ut ejus esse sit ejus essentia ; 2° quia hoc nomen « qui est » nullum modum essendi determinat et ideo nominat ipsum pelagus substantiae

infinitum ; et sic in confuso omnia alia nomina comprehendit. « Quanto autem aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo » ; 3° quia hoc nomen « qui est » significat esse in praesenti, sic exprimit Dei aeternitatem supra praeteritum et futurum.

Ad 1^{m}. Attamen « quantum *ad id ad quod significandum* imponitur nomen, *Deus* est nomen adhuc magis proprium, quia imponitur ad significandam naturam divinam », scil. *Deitatem* quae eminenter formaliter continet esse, vivere et intelligere.

Sanctus Thomas distinguit *tetragrammaton* a nomine *Qui est*, nunc autem omnes identificant haec duo nomina[1].

Ad 2^{m}. *Bonum supremum* est principale nomen Dei, quoad causalitatem, prout est finis omnium, et finis est prima causarum. Sed *Quid est* est principale nomen ejus *absolute*. Cf. I^{a}, q. 5, a. 2, ad 1^{m}.

ART. XII. — Utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo.

St. qu. Hic articulus est velut recapitulatio praecedentium, in ordine ad judicium affirmativum efformandum. Difficultates oriuntur ex hoc quod theologia quae dicitur negativa Dionysii ait : « negationes de Deo sunt verae, affirmationes autem sunt incompactae ». Deus enim est ineffabilis, et non habemus conceptum proprium Deitatis, quae pro nobis viatoribus est velut « magna tenebra », seu « nox obscura ». Insuper Deus est forma simplex, nullo modo composita, dum est compositio in judiciis affirmativis.

Responsio tamen est : *propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo.*

1° Probatur ex hoc quod plures propositiones affirmativae de Deo sunt de fide.

2^{a} Ratio est : in qualibet propositione *affirmativa* vera, oportet quod praedicatum et subjectum significent *idem secundum rem* aliquomodo, et *diversum secundum rationem ;* v. g. Petrus est albus (Petrus est idem subjectum quod est albus). Deus autem in se consideratus est omnino unus et simplex, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit. Ergo propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo.

Ad 1^{m}. Affirmationes de Deo sunt incompactae, secundum Dionysium, prout nullum nomen proprie dicitur de Deo quoad modum significandi (a. 3) ; sic nomina abstracta significant formam tantum, et nomina

1. Absque dubio scholastici sciebant nomen hebraicum *Yahvéh* esse tetragrammaton seu quadruplici littera constitutum, sed ignorabant veram pronuntiationem ejus. Pronuntiatio hybrida *Jehovah* est recens, non occurrit ante saec. XV. Probabiliter ex hac ignorantia provenit error plurium scholasticorum qui immerito distinxerunt tetragrammaton a nomine divino *Qui est*. Cf. PRAT, *Dict. Bible*, ad v. *Jéhovah*, vol. III, col. 1225-6.

concreta significant subjectum compositum in quo est talis forma, dum Deus est pura forma subsistens. Cf. ad 2^{m}.

Ad 3^{m}. Quicumque intellectus intelligit *rem esse aliter quam sit*, est falsus. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit *eum esse compositum*. Sed est imperfectio quoad modum intelligendi.

Sic terminatur quaestio de nominibus divinis, in qua sanctus Thomas optime determinat justum medium inter et supra duos errores ad invicem oppositos, scilicet agnosticismi et alicujus anthropomorphismi. Vitatur agnosticismus prout affirmatur quod perfectiones simpliciter simplices sunt *substantialiter*, *proprie*, et *per prius in Deo* quam in creaturis. Vitatur anthropomorphismus, prout affirmatur has perfectiones non esse univoce in Deo et in creaturis, sed *analogice*, secundum similitudinem proportionum. Sicut creatura proprie est, ita Deus proprie est, et ille solus est suum esse ; sicut homo dicitur proprie sapiens, ita Deus proprie sapiens est, et ille solus est suum intelligere, ut clarius infra patebit. In omnibus quaestionibus de Deo uno et trino applicatur haec methodus analogiae, quae optime determinata est in hac quaestione XIII. Analogia necessaria est tum in cognitione naturali Dei, sic est cum evidentia demonstrationis, tum in cognitione supernaturali mysteriorum revelatorum, sic est cum obscuritate fidei. Deus enim ad mysteria vitae suae intimae manifestanda, usus est notionibus analogicis v. g. naturae, personae, paternitatis, filiationis, quae sunt in nobis ut naturaliter acquisitae. Proinde quoad Deum auctorem naturae, ratio ex se sola cognoscere potest analogias legitimas, non vero si agitur de Deo auctore gratiae, in sua vita intima.

Qu. XIV. — De scientia Dei.

« Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, inquit sanctus Thomas, restat considerandum de his quae pertinent ad operationes ipsius. » Commentatores pro quibus formale constitutivum naturae divinae, secundum nostrum modum concipiendi, est *ipsum esse subsistens* dicunt : intelligere divinum pertinet, secundum sanctum Thomam, ad operationes ejus. Alii vero qui tenent hoc formale constitutivum esse *ipsum intelligere subsistens*, dicunt : sanctus Thomas non ait se hucusque egisse de natura divina, sed de his quae pertinent ad substantiam Dei, nec dicit nunc se considerare tantum de operationibus divinis, sed de his quae pertinent ad operationes Dei ; natura autem ad eas pertinet ut principium earum. Attamen textus iste sancti Thomae magis favet primae sententiae, et videtur quod sanctus Thomas non exspectavit q. XIV ad tractandum de constitutivo naturae divinae. Cf. supra, q. III.

Prius agitur de operationibus mere immanentibus : intelligere et velle, postea de operationibus virtualiter transeuntibus, ubi est sermo de potentia Dei.

In quaestione XIV de Scientia Dei, quatuor praecipua considerantur : 1° an sit et quid sit intelligere in Deo (a. 1) ; 2° de objecto primario divinae scientiae (a. 2, 3, 4) ; 3° de ejus objecto secundario (a. 5 ad 13) ; 4° de modo procedendi scientiae divinae ; an sit enuntiativa, variabilis, speculativa, pratica (a. 14-16).

ART. I. — Utrum in Deo sit scientia.

St. qu. In titulo, scientia latissime sumitur pro cognitione intellectuali, certa et evidenti. Non agitur proprie de scientia prout distinguitur a sapientia et est cognitio per proximas causas, non per altissimas. Imo in resp. ad 2m dicitur quod intelligere divinum est eminenter, sine distinctione habituum, intelligentia, scientia, sapientia, prudentia et ars.

Difficultates enuntiatae initio articuli sumuntur autem de scientia proprie dicta, ut est habitus distinctus ab actu, ut versatur circa conclusiones, et ut est cognitio universalis ac abstracta ; haec omnia pertinent ad modum creatum et imperfectum scientiae in nobis.

Responsio est : *Deus est in summo cognitionis, quia est in summo immaterialitatis.*

1° Quidem ex revelatione secundum innumeros textus Sacrae Scripturae constat Deum esse intelligentem. Est dogma fidei, imo in Concilio Vaticano (Denz. 1782) dicitur : « Deum esse intellectu... infinitum. »

2° Ratione etiam hoc sic demonstratur :

Immaterialitas est ratio propter quam aliquid est cognoscitivum, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Atqui Deus est in summo immaterialitatis. Ergo Deus est in summo cognitionis.

Minor supra probata est, q. 3, a. 2 : Deus non est corpus, nec componitur ex materia et forma, sed est pura forma subsistens ; imo est ipsum esse subsistens (q. 3, a. 4) et praeterea est infinitus (q. 7, a. 1) ; transcendit omnes limites essentiae, et a fortiori materiae.

Major sic probatur quoad primam partem : cognoscens differt a non cognoscente prout natum est habere *formam etiam rei alterius*, proinde ex amplitudine ejus naturae. Coarctatio autem formae est per materiam quae amplitudinem ejus limitat (Ia, q. 7, a. 1). Ergo immaterialitas est ratio propter quam aliquid est cognoscitivum.

Ex hoc sequitur secunda pars majoris : secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis, sic intellectus est magis cognoscitivus quam sensus. Et igitur cum Deus sit in summo immaterialitatis, est in summo cognitionis.

Tota haec doctrina fundatur in hoc quod cognoscens differt a non cognoscente prout potest quodammodo *fieri aliud a se ;* sic ut ait Aristoteles, III *De Anima*, c. 8, *anima est quodammodo omnia.*

Dum planta, quae prius erat frigida, adveniente sole, fit *altera*, scilicet calida, cognoscens videns solem non fit alterum, scil. calidum, sed *quodammodo fit aliud a se.* Ad hoc requitur quod possit habere in se non solum formam suam, sed *formam rei alterius, ut alterius est*, scilicet speciem repraesentativam rei cognoscendae.

Si autem coarctatio seu limitatio formae provenit a materia in qua forma recipitur, et a qua individuatur, *immaterialitas* alicujus rei est ratio propter quam sit cognoscitiva. Proinde plantae propter suam materialitatem non cognoscunt, dum Deus est summe cognoscitivus prout est summe immaterialis.

Haec profunda ratio propter quam aliquid est cognoscitivum non intelligitur nec a materialismo, nec ab idealismo subjectivo.

Materialismus negat praedictam immaterialitatem principii cognitionis, et pro eo cognitio est solum epiphaenomenon, non tanti momenti, supra phaenomena physico-chimica.

Idealismus subjectivus, ex alia parte, non admittit quod cognoscens vere cognoscat *alia a se*, sed quod cognoscit solum modificationes suas subjectivas.

Haec duo systemata extrema radicaliter ad invicem opposita non intelligunt quid sit *immutatio intentionalis* necessaria ad nostram cognitionem supra *immutationem physicam* seu organicam quae jam est in planta non cognoscente.

Dum receptio physica seu materialis appropriat formam receptam,

quae sic fit propria forma subjecti, v. g. dum planta prius frigida fit calida, e contrario receptio immaterialis seu intentionalis non appropriat formam receptam, haec remanet *forma rei alterius* ; animal, videns solem, non recipit formam solis *ut suam*, sed ut formam rei alterius. Unde Averroes merito dicebat : « cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma » ; materia enim *non fit* forma quam recipit, dum cognoscens quodammodo, scil. intentionaliter seu repraesentative fit objectum cognitum, seu fit aliud a se. Cf. Commentarium Cajetani et Joannis a sancto Thoma in praesentem articulum.

Sanctus Thomas dicet infra Iª, q. 78, a. 3 : « *Est duplex immutatio*, una naturalis, et alia spiritualis. *Naturalis* quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. *Spiritualis* autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale... Ad operationem autem sensus requiritur *immutatio spiritualis*, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus ». — Iª, q. 75, a. 3 : « Sentire vero manifeste accidit cum aliqua corporis immutatione..., sic omnis operatio sensitivae animae est conjuncti (scil. compositi)... Solum intelligere inter opera animae sine organo corporeo exercetur. » Cf. *de Veritate*, q. 2, a. 1. Jam quidem facultas sensitiva est aliqualiter elevata supra conditiones materiae, quamvis intrinsece dependeat ab organismo.

Cognoscens quidem prius intentionaliter fit aliud a se *in actu primo* per speciem impressam rei cognitae, et deinde *in actu secundo* fit aliud a se dum actualiter cognoscit rem extramentalem ; nec spatialiter egreditur *extra se*, sicut homo ex domo sua, nam cognoscere est actus immanens, sed intentionaliter fit aliud a se, prout species intentionalis et ipsa cognitio habent essentialem relationem ad rem cognitam.

Ex his omnibus satis clare constat quod cognitio fundatur in immaterialitate cognoscentis, et quod « secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis ». Cum igitur Deus est in summo immaterialitatis (prout est non solum spiritus purus, sed Actus purus, Ipsum esse subsistens) sequitur quod est summo modo cognoscens.

Cognitio et intellectio secundum suum significatum formale nullam imperfectionem involvunt, et sic *analogice* sed *proprie* tribui possunt Deo, et non solum metaphorice.

Ad 1ᵐ. Scientia dicitur habitus minus perfectus quam actus, quoad modum essendi in creatura, non quoad significatum formale. Insuper in Deo nequidem virtualiter distinguuntur sapientia et scientia.

Ad 2ᵐ. Item in homine scientia quoad modum creatum importat imperfectum discursum formalem, et transitum ab ignoto ad cognitum. Sed potest esse scientia perfectissima, cum solo discursu virtuali et sic non distinguitur ab intelligentia, nec a sapientia[1].

1. Est tamen in Deo scientia proprie dicta, scilicet cognitio rerum per causas, quia ad scientiam sufficit discursus virtualis, ut est in angelis, sine successione, unico intuitu. Deus, ut infra dicetur, non procedit de noto ad ignotum, cognoscit effectum non ex causa, sed statim in causa.

Ad 3ᵐ. In Deo non est scientia universalis, ut abstracta a singularibus sed per eam Deus cognoscit etiam statim singularia, ut infra patebit

*
* *

Solvuntur objectiones.

1ª objectio. Contra rationem fundamentalem corporis articuli, sic objicitur : multa sunt immaterialia, quae non sunt cognoscitiva, v. g. voluntas et habitus qui in ea sunt. Ergo ratio sancti Thomae non valet.

Respondetur : distinguo antecedens : multa supposita sunt immaterialia, quae non sunt cognoscitiva, nego ; multa principia operativa, ut voluntas et habitus ejus, subdistinguo : quae non sunt elicitive cognoscitiva, concedo ; quae non sunt ordinis cognoscitivi et non consequuntur intellectum, nego.

2ª objectio. Aer et speculum recipiunt species intentionales absque sui alteratione et tamen non sunt cognoscitiva. Ergo non valet ratio data.

Respondetur : aer et speculum has species recipiunt materialiter ut inhaerentes, concedo ; formaliter ut species intentionales seu repraesentativas, nego. Imo in aere et in speculo recipitur potius virtus qua producitur species impressa in sensibus, seu in potentia visiva, in qua sola ut in propria sede formatur[1].

3ª objectio. Omnes angeli sunt aequaliter immateriales, et tamen non sunt aequaliter cognoscitivi. Ergo.

Respondetur : omnes angeli sunt aequaliter immateriales negative, id est sine materia, concedo ; positive, nego, quia non aequaliter participant vitam intellectivam.

4ª objectio. Non implicat a Deo creari substantiam immaterialem quae non sit cognoscitiva. Ergo.

Respondetur : non implicat creari substantiam immaterialem, quae non sit proxime cognoscitiva, concedo ; quae non sit radicaliter cognoscitiva, nego, vel faveas probare. Substantia immaterialis quae extraordinarie privaretur facultate intellectiva, remaneret radicaliter cognoscitiva.

Sic remanet quod in tantum ens est cognoscitivum, in quantum est immateriale, seu elevatum supra conditiones materiae.

Proinde Deus, qui est summe immaterialis, est summe cognoscens.

1. Notandum est quod anima brutorum et eorum sensus dicuntur a sancto Thoma « *aliqualiter* (vel secundum quid) *spirituales* », prout jam quodammodo elevantur supra conditiones materiae (sic anima brutorum non est corpus, et est forma altior quam forma plantae), sed tamen *intrinsece dependent ab organismo*, et sic sunt simpliciter ordinis materialis.

ART. II. — **Utrum Deus intelligat se.**

St. qu. Agitur de objecto primario intellectionis divinae, in a. 2, 3, 4. Initio articuli 2, ponitur difficultas quae oritur ex modo imperfecto cognitionis quam habemus de nostra propria anima ; est enim cognitio reflexiva quae supponit aliam cognitionem directam, sic est multiplicitas actuum quae non potest esse in Deo. Insuper intellectio fit per quamdam assimilationem ad rem scitam, cum quadam *dualitate subjecti et objecti*, quae non potest esse in Deo simplicissimo. Propterea Plotinus dixit quod Suprema Hypostasis quae est Unum-Bonum est supra secundam Hypostasim, scilicet Intelligentiam, in qua est dualitas subjecti et objecti. Haec objectio renovata est a pluribus pantheistis modernis, qui dixerunt non potest esse Deus personalis seu intelligens et liber, nam intellectio supponit dualitatem subjecti et objecti, quae non potest esse in Absoluto simplicissimo.

Responsio est : *Deus se per seipsum intelligit.*

1° Quidem de fide est, quod Deus semetipsum intelligit, secundum innumeros textus Sacrae Scripturae, inter quos citatur I ad Cor., II, 11 : « Quae sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei. »

2° Ratione probatur Deum se cognoscere, et quomodo, scil. immediate per seipsum, absque ulla dualitate seu distinctione reali inter intelligentiam divinam et ejus essentiam intellectam. Hoc sic demonstratur :

Intelligibile non intelligitur nisi sit in intelligente (saltem per quamdam repraesentationem) et non est distinctio inter haec duo, nisi quia utrumque est in potentia, scilicet nisi quia intelligens non est de se intelligens in actu et quia intelligibile non est de se intellectum in actu.

Atqui Deus, qui est intelligens et cujus essentia est intelligibilis, est absque omni potentialitate. Ergo Deus intelligit seipsum per seipsum, ita ut « in eo intellectus et (objectum primarium) intellectum sint idem omnibus modis », id est absque dualitate de qua loquebatur Plotinus, tanquam ad intellectionem necessaria.

Major probatur quia intellectio est actus immanens, cujus objectum *non est intellectum in actu nisi in ipso intellectu.* Sic pro intellectu nostro dum intelligimus lapidis naturam, haec natura in ipso lapide est solum intelligibilis in potentia, et non nisi in intellectu est intellecta in actu. Et non est distinctio inter intellectum nostrum et hoc intelligibile, nisi quia utrumque est in potentia ; intellectus noster prius poterat intelligere, et lapis poterat intelligi. Sed in intellectione actuali, *intellectus et intellectum sunt magis unum quam materia et forma*, quia, ut dictum est, materia non fit forma, dum intellectus intelligens quodammodo fit objectum intellectum.

Minor constat ex supra dictis, ex hoc quod Deus non est corpus, nec compositus ex materia et forma (q. 3, a. 1, 2), ex hoc quod est intelligens (art. praeced.) et Actus purus absque ulla potentialitate.

Unde ejus intellectus est de se et ab aeterno semper in actu, et ejus

essentia non solum est intelligibilis in potentia (ut essentia lapidis), nec solum est intelligibilis in actu (ut essentia angeli), sed est de se et ab aeterno *intellecta in actu ;* proinde nullo modo distincta ab ejus intellectione. Hoc est dicere : dum intellectus cognoscitivus et objectum intelligibile purificantur ab omni potentialitate seu imperfectione, identificantur. Hoc jam dixerat Aristoteles, XII, l. *Metaph.*, c. 9.

Per oppositum, dum angelus se intelligit, non est omnino idem ejus essentia intellecta et ejus facultas intellectiva, nam essentia angeli de se est solum intelligibilis in actu, non est de se intellecta in actu, et facultas ejus intellectiva non est ipsum intelligere.

Perficietur haec doctrina in articulo 4° considerando identificationem intellectus divini cum Dei essentia non solum objective sumpta, sed subjective sumpta ut subjectum intellectionis.

Ad 2m. Intelligere non est proprie motus, est actus ipsius agentis, dum motus proprie dictus est in mobili ab agente. « Similiter *quod intellectus perficiatur* ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia... Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed *est sua perfectio* et *suum intelligere.* » — Haec est optima responsio ad objectionem neoplatonicorum et aliorum qui dixerunt qualibet intellectio importat dualitatem subjecti et objecti, et proinde non potest esse formaliter seu proprie in Deo simplicissimo.

Ad 3m in fine dicitur : « Deus est sicut actus purus, tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium ; et ideo *per se ipsum* seipsum intelligit » id est absque specie impressa et specie expressa accidentali superaddita. E contra angelus indiget accidentali verbo mentis ad se intelligendum, quia ejus essentia non est de se intellecta in actu, sed solum intelligibilis in actu. Cf. sanctum Thomam, IV l. *C. Gentes*, c. XI.

ART. III. — **Utrum Deus comprehendat seipsum.**

St. qu. Quaeritur an Deus cognoscatur a seipso quantum cognoscibilis est, seu adaequate, summa nempe penetratione, cognoscendo quidquid est in se ipso et in sua virtute productiva, id est omnia possibilia.

Responsio est affirmativa. 1° Revelata est sub ista forma I *Cor.*, II, 10 : « Spiritus (Dei) omnia scrutatur, etiam profunda Dei », et similibus locis.

2° Ratione sic probatur : aliquid proprie comprehenditur, quando cognoscitur sicut cognoscibile est, summa penetratione adaequata. Atqui in Deo tanta est virtus cognoscitiva, quanta est actualitas ejus cognoscibilis ; nam ejus intellectus nullo modo est in potentia, est actus purus in linea intellectionis, sicut ejus esse est actus purus in linea essendi. Et ambo identificantur, ut dictum est art. praeced

Unde, dum homo remanet velut mysterium pro semetipso, in quantum « inscrutabile est cor hominis » (*Jer.*, XVII, 9) (propterea dicit sanctus

Paulus : « neque meipsum judico, qui autem judicat me, Dominus est ». I *Cor.*, IV, 4), Deus perfectissime semetipsum cognoscit, absque ullo mysterio, et adaequate cognoscit pariter potentiam suam, scil. omnia possibilia quorum multitudo est infinita.

Notandum est quod haec conclusio est evidentissima etiam quoad nos, quamvis plura alia de intellectu divino nobis remaneant valde obscura, ut infallibilis praescientia et permissio peccati, servata culpabilitate peccatoris. Sic in hoc tractatu de Deo uno saepe invenitur « clarum-obscurum » mirabile, in quo, id quod nobis est clarissimum manifestat obscuritatem annexam provenire non ex absurditate aut incoherentia, sed ex nimia luce pro intellectu nostro. Manifestissime Deus semetipsum perfectissime cognoscit seu comprehendit, hoc negare esset proprie stultitia, secundum communem christianorum sensum.

ART. IV. — **Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia.**

St. qu. Jam vidimus in articulo 2, quod intellectus divinus est omnino idem cum essentia Dei intellecta, scil. *ut objectum est;* nunc quaeritur utrum ipsum intelligere Dei sit idem ac ejus substantia, ut est *subjectum* intellectionis.

Difficultates propositae initio articuli sunt minoris momenti.

Responsio est affirmativa. Dupliciter probatur indirecte, et directe.

1° *indirecte :* intelligere est perfectio et actus subjecti intelligentis. Si vero intelligere Dei esset *aliud* ab ejus substantia, haec ad illud se haberet ut potentia ad actum, quod est impossibile, cum Deus sit actus purus. Ergo. Hoc argumentum indirectum est apodicticum.

2° *directe et ostensive :* intelligere consequitur et perficit speciem intelligibilem, sicut esse formam. Atqui essentia Dei est suum esse (q. 3, a. 4) et sua species intelligibilis (art. 2, praesentis quaestionis). Ergo intelligere Dei est ejus essentia seu substantia et ejus esse.

Aliis verbis, ut dicitur ad 2m : *Deus est ipsum intelligere subsistens,* velut fulgur intellectuale de se et ab aeterno existens.

Major hujusce secundae probationis fundatur in proportionalitate inter ordinem essendi et ordinem intelligendi. Deus autem ex sua essentia non est ulterius perfectibilis, et sic debet esse actus purus, irreceptus et irreceptivus, non solum in ordine essendi sed in ordine intelligendi. Id est, sicut in Deo essentia non est aliud a suo esse, nec essentia intelligibilis est aliud a suo intelligere.

In fine corporis articuli, sanctus Thomas epilogat, coadunando hanc conclusionem cum conclusione articuli secundi : « Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo *intellectus intelligens* (subjectum) et *id quod intelligitur* (objectum) et *species intelligibilis* et *ipsum intelligere* sunt omnino *unum et idem.* Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia. » Sic immeirto dixit Plotinus : omnis intellectio supponit dualitatem subjecti et objecti quae non potest esse in prima hypostasi simplicissima. Egregie e contrario dixerat Aristoteles : « Deus est ipsa intellectionis intellectio. » *Met.*, l. XII, c. 9, seu Deus est ipsum intelligere subsistens.

Ad 3um. « Intelligere divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius et non alicujus alterius » est « intellectio intellectionis ». Agitur de ejus objecto primario, sed non excluditur objectum secundarium.

* * *

Dubium 1um : *an sit distinctio virtualis inter essentiam Dei, ejus intelligentiam et ejus intellectionem.*

Respondent merito plures thomistae : inter haec tria non est distinctio virtualis intrinseca, quia, si daretur haec distinctio, essentia Dei et ejus intelligentia conciperentur, cum fundamento in re divina, *ut in potentia* ad intellectionem. Atqui id non potest concipi in Deo actu purissimo ; in eo nihil concipi potest ut potentiale, seu ut ulterius determinabile et perfectibile. Ergo.

Si igitur inter haec tria ponitur distinctio virtualis, est solum extrinseca, id est cum fundamento non in re divina sed in creaturis, prout intelligere subsistens aequivalet eminenter principio radicali, principio proximo intellectionis et ipsae intellectioni.

Unde in Deo non distinguuntur virtualiter intrinsece nisi ea quae *aequivalent* pluribus creatis *ex objecto formali distinctis et ad diversas lineas pertinentibus,* ut intellectus et voluntas. Intellectus autem et actualis intellectio ad eamdem lineam pertinent et versantur circa idem objectum formale. Cf. Comm. Joannis a sancto Thoma.

Attamen virtualiter in Deo distinguuntur scientia seu sapientia a providentia. Imo dici potest objectum formale intelligentiae divinae est divina essentia, ut absolute in se cognoscibilis. Objectum formale scientiae divinae est essentia divina ut causa, prudentiae seu providentiae est essentia divina ut ratio agibilium, artis divinae ut ratio factibilium.

* * *

Dubium 2um : *quodnam est objectum formale et primarium cognitionis divinae.*

Respondetur est Deus seu Deitas, ut continens actu explicite essentiam Dei, ejus attributa et relationes. Ratio est quia illud est objectum formale et primarium cognitionis divinae, quod primo et ratione sui attingitur ab ea. Atqui hoc est, non quidem ens creatum, nec ens ut sic, abstrahens a creato et increato, sed est ipse Deus. Deus autem ut in se est, non ut concipitur a nobis, continet *actu explicite* ea quae vocantur a nobis essentia divina, attributa ex ea deducta, et relationes. Haec enim distinguuntur solum distinctione virtuali minori, ut supra dictum est, q. III. « In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio ». Conc. Flor. (Denz. 709).

Durandus inconsiderate tenuit objectum formale et primarium cognitionis divinae esse ens ut sic, ut abstrahens a creato et ab increato, quia, ut aiebat, est quid universalius quam ens increatum. Aliquid simile dixit Rosmini. — Haec opinio est omnino rejicienda, quia nihil est aut concipi potest prius Deo. Ens abstractum est universalius Deo, quoad nos tantum, universalitate praedicationis juxta nostrum modum concipiendi, non vero quoad se, universalitate continentiae secundum rei veritatem. Cf. Cajetanum in I^{am}, q. 39, a. I, n° VII.

Deus cognoscit ens ut sic, non abstractive et imperfecte (sic cognosceret solum actu implicite diversas modalitates entis), sed quasi in concreto prout est in ente divino, scilicet in suo objecto primario, et prout est in creaturis, ut in suo objecto secundario. Nunc agendum est de hoc objecto secundario cognitionis divinae.

ART. V. — **Utrum Deus cognoscat alia a se.**

St. qu. Ab hoc articulo quinto usque ad decimum tertium agitur de objecto secundario cognitionis divinae. Prius hoc objectum consideratur in communi (a. 5 usque ad a. 8 inclusive), an sit et quid sit scientia divina creaturarum, quodnam est ejus medium, an sit propria et distincta, an sit discursiva, an sit causa rerum et quomodo.

Hi articuli, quae quaestionem in communi considerant, sunt magni momenti ad intelligentiam subsequentium, ubi in speciali agitur v. g. de futuris contingentibus et de malo ut a Deo cognito. Hae ultimae quaestiones intime connectuntur cum articulo 8° . Utrum scientia Dei sit causa rerum ; item ea quae postea exponuntur de voluntate Dei, praesertim q. 19, a. 4 : Utrum voluntas Dei sit causa rerum.

In articulo 5° duo simul quaeruntur an Deus cognoscat alia a se et quomodo, seu in quonam medio.

Quoad quaestionem an sit, est dogma de fide, scilicet dogma de Providentia quod fere in omnibus paginis Sacrae Scripturae exprimitur. Sed in quonam medio Deus alia a se cognoscit disputatur adhuc inter theologos.

Initio articuli sanctus Thomas ponit tres difficultates : 1° Quomodo Deus potest cognoscere ea quae sunt extra seipsum? Augustinus dicit : « nec quidquam Deus extra seipsum intuetur » in l. 83 *Quaest.*, q. 46. — 2° Si Deus alia a se cognosceret, perficeretur per aliquid aliud, ut intellectus per objectum. — 3° Ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto nobilius est objectum ejus, ergo objectum intellectus divini non potest esse nisi essentia divina.

***

Notandum est quod Aristoteles has difficultates saltem aliquo modo consideravit, nec potuit eas solvere. Dicit in *Met.* l. XII, c. 9, agendo de intellectione primi intellectus : « Palam ergo quod *divinissimum et honorabilissimum intelligit.* Et non transmutatur, in deterius namque mutatio fieret... Deinde palam quod aliud aliquid erit dignius quam intellectus, scilicet (objectum) intellectum. Etenim intelligere et intellectio inerit indignissimum intelligenti : quare fugiendum hoc. Etenim non videre quidem quaedam, dignius quam videre. Non, si sit optimum intellectio. Seipsum ergo intelligit, siquidem est quod optimum est. Et est intellectio, intellectionis intellectio. »

Plures historici, ut Zeller, Ravaisson, dixerunt : in hoc textu, Aristoteles denegat Deo cognitionem mundi, prout *dignius est quaedam inferiora non videre.* Sanctus Thomas e contrario, in *Comment. in Met.*, l. XII, lect. XI, notat hoc commune effatum citari ab Aristotele ad ostendendum tantum quod nobilitas intellectionis dependet a nobilitate ejus objecti et quod proinde objectum proprium intellectus divini debet esse ipse Deus non vero res hujusce mundi. Dicit ibidem sanctus Thomas : « Cum ergo aliquod intelligere sit vitandum *propter indignitatem intelligibilis*, sequitur quod nobilitas ejus, quod est intelligere, dependet ex nobilitate intelligibilis. Dignius est igitur ipsum intellectum, quam ipsum intelligere... (Unde) necesse est quod (supremus intellectus) intelligat seipsum... Manifestum est quod *nihil aliud sic potest intelligi a Deo, quod sit perfectio intellectus ejus. Nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ei ignota ;* nam intelligendo se, intelligit omnia alia (prout Deus est causa rerum). »

Hic textus Aristotelis est quidem obscurus. Sed notandum est contra Zeller et Ravaisson, quod alibi clarius loquutus est Stagirita, v. g. in *Met.*, l. I, c. 3, dum fecit elogium Anaxagorae, qui dixit : debet esse suprema intelligentia quae mundum ordinavit. Aristoteles in hoc loco dixit quod Anaxagoras sic apparuit ut sapiens inter insanos. Item dixit in *Met.*, l. XII, c. X in fine : « Entia nolunt male disponi, nec bonum pluralitas principatuum. Unus ergo princeps. » Item contra Empedoclem Aristoteles arguit in I *de Anima*, c. V (Lect. XII sancti Thomae) et in III *Met.*, c. IV (lect. XI sancti Thomae), quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret (Cf. I^{a}, q. 14, a. 11). Item *de Caelo*, l. I, c. IV, et l. II, c. IX.

Denique Averroes qui doctrinam Aristotelis sequebatur, admisit Providentiam generalem, qua Deus res mundi saltem in genere cognoscit et dirigit, si non in particulari.

Fatendum est tamen quod remanebat in mente Aristotelis incertitudo, quia non pervenit ad notionem explicitam *creationis*, nequidem creationis ab aeterno, et igitur nesciebat explicare quomodo Deus potest mundum cognoscere, absque passivitate quadam seu dependentia a rebus, quae non potest esse in Actu puro. Haec autem difficultas optime solvitur a sancto Thoma.

***

In praesenti articulo duo statuuntur : 1° *Necesse est Deum cognoscere alia a se,* 2° *Alia a se Deus cognoscit non immediate in ipsis sed in seipso.*

Primum est de fide, ac includitur in dogmatibus creationis et Provi-

dentiae. Hic citantur verba Hebr. IV, 13 : « Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus. »

Ratione etiam hoc sic probatur ex praedictis :

Aliquid non perfecte cognoscitur quin perfecte cognoscatur virtus ejus et ea ad quae haec virtus se extendit. Atqui Deus perfecte seipsum cognoscit (alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere), et virtus divina, quae est prima causa effectiva omnium entium, ad alia a se se extendit. Ergo necesse est quod Deus alia a se cognoscat.

Sanctus Thomas, affirmans cognitionem divinam rerum esse secundum cognitionem virtutis divinae, jam implicite assignat medium hujusce cognitionis.

Confirmatur haec probatio ex hoc quod virtus divina alia a se continet intelligibiliter. Etenim, unumquodque est in altero, secundum modum ejus in quo est. Atqui ipsum esse Dei, ut primae causae efficientis, est ejus intelligere. Ergo quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in prima causa, sunt in ipso ejus intelligere et modo intelligibili.

Ut notat Cajetanus, haec propositio : « esse Dei est ejus intelligere » potius sumenda est formaliter, quam solum identice. Identice (ratione rei seu subjecti) intelligere Dei est ejus velle, quia non realiter distinguuntur ; sed quid plus affirmatur, dum dicitur : « esse Dei est ejus intelligere », nam esse Dei, ut primae causae, est proprie intelligere, prout intelligere fundat activam virtutem *intellectualis causae* ut sic. Sic est in artifice, et analogice in Deo, ut clarius dicetur art. 8°.

* * *

In secunda parte articuli ostenditur *Deum alia a se cognoscere non immediate in ipsis sed in seipso*. Agitur de medio hujusce cognitionis.

Hoc sic probatur.

Videri *in seipso* est videri per propriam et adaequatam speciem (ut per medium *quo*), dum videri *in alio* est videri per speciem continentis, prius visi ut *quod*, v. g. per speciem speculi videtur in eo prius viso id quod in eo resultat.

Atqui Deus alia a se cognoscit *in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum* et non per propriam speciem pro qualibet re. Ergo Deus alia a se cognoscit, non in ipsis, sed in seipso.

Id est : Deus cognoscit alia a se in seipso prius cognito *ut quod* cognoscitur. E contrario nos cognoscimus res exteriores non in nobis, sed in ipsis, sensus nostri cognoscunt qualitates sensibiles per propriam speciem quae ab his qualitatibus imprimitur, et intellectus noster cognoscit naturam rerum exteriorum per propriam speciem intelligibilem earum, quae a rebus ipsis per abstractionem provenit. Unde communiter dicitur : dum cognitio nostra est mensurata a rebus, cognitio Dei est mensura rerum.

Quamvis vero Deus cognoscat alia a se in seipso, sua cognitio rerum est intuitiva, quia attingit rei existentiam et modum secundum quem res in se est, ut infra dicetur (art. 6).

* * *

Solvuntur objectiones.

Confirmatur haec sententia ex solutione objectionum articuli :

Ad 1m. Dum sanctus Augustinus dicit : « Deus nihil extra se intuetur », intelligendum est : Deus id quod est extra seipsum non intuetur nisi in seipso.

Ad 2um. « Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus quam ipsa essentia Dei. » Sic solvitur difficultas quam Aristoteles solvere nequit, quia non pervenerat ad notionem creationis. Si Deus est creator, potest cognoscere res mundi in seipso, in sua causalitate, absque ulla dependentia a rebus ipsis.

Ad 3um. « Nec oportet quod ipsum intelligere divinum specificetur per aliud quam per essentiam divinam », quia « ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum in quo alia intelliguntur ».

* * *

Haec sententia sancti Thomae *de medio* in quo Deus alia a se cognoscit non ab omnibus theologis admissa est, et praesertim rejicitur a Molinistis, quia si Deus non potest alia a se cognoscere nisi in seipso, ut in causa, perit « scientia media » secundum quam, ut vult Molina, Deus futuribilia cognoscit independenter a decreto suo, seu a causalitate sua.

Propterea multi molinistae, praesertim Vasquez, tenent quod Deus alia a se cognoscit *immediate in ipsis*, aut saltem utroque modo, scilicet : vel mediate in seipso ut in causa (sic cognoscit res quas creat), vel immediate in ipsis (sic cognosceret futuribilia independenter a decreto divino).

Thomistae vero hanc opinionem confutant secundum principia praesentis articuli, scilicet : cognoscere alia a se immediate est ea cognoscere per species proprias. Atqui Deus non habet in se aliam speciem quam suam essentiam, et essentia divina non repraesentat immediate, ut *quo*, creaturas ipsas, sed est *id quod* videtur a Deo, et *id in quo* cognoscuntur effectus Dei. Quidquid autem est praeter Deum, non potest esse *absque relatione dependentiae causalis* ab ipso Deo, qui est causa omnium entium et realium modalitatum eorum.

Nec dici potest quod Deus cognoscit immediate alia a se, *sine specie*, quia cognitio ejus non determinaretur ad tale objectum potius quam ad alterum. Denique intellectus divinus *determinaretur* et *perficeretur* per aliquid extrinsecum. Sic Deus non esset Actus purus, et primum *determinans*, sed *determinatus* ab alio, in hoc *dependeret* ab alio. Et hoc est vitium theoriae « scientiae mediae », ut infra dicetur.

Nec essentia divina potest se habere ut *medium quo* immediate repraesentantur res creatae ; quia repraesentatio immediata fit per speciem propriam et adaequatam. Atqui essentia divina in infinitum excedit omnem creaturam. Nec dici potest, ut patet, quod per essentiam Dei cognoscuntur

quasi *ex aequo* Deus et creaturae ; debet esse non coordinatio, sed subordinatio, et subordinatio effectus aut possibilis aut actualis per respectum ad causam. Sic Deus omnia alia a se cognoscit in essentia sua, *ut causa*[1].

Instant quidam : Deus cognoscit veritates creatas omni modo quo sunt cognoscibiles. Atqui cognoscibiles sunt etiam immediate in seipsis, sic cognoscuntur ab angelis et a nobis. Ergo.

Respondetur : Deus cognoscit veritates creatas omni modo quo sunt cognoscibiles ex parte cogniti, concedo ; ex parte cognoscentis, subdistinguo : omni modo imperfectionem non implicanti, concedo ; secus, nego.

Instant adhuc : cognitio rei in seipsa est perfectior quam cognitio ejus in alio. Ergo tribuenda est Deo.

Respondetur : distinguo antecedens : si res cognoscenda minus perfecte contineatur in alio, quam sit in seipsa, concedo ; si in alio est magis perfecte quam sit in seipsa, nego. Res autem magis perfecte continentur in Deo, tanquam in causa intellectuali eminentissima, quam sunt in seipsis. Jam in mente magni pictoris aut statuarii magis perfecte est id quod ipse facere vult, quam in tela materiali aut in mamore, nec potest in materia producere quidquid ipse in mente sua vivide concipit, a fortiori res sunt eminentiori modo in Deo quam in seipsis. Deus eas cognoscendo in seipso, eas cognoscit quasi in eorum aurora, per visionem quam Augustinus vocat matutinam, quaeque mensuratur unico instanti immobilis aeternitatis. E contrario dum cognoscimus res in seipsis, eas cognoscimus velut in crepusculo, cognitione vespertina, in umbra sensibilium et materiae. Propterea communiter theologi tenent, agendo de cognitione beatorum, quod perfectius est cognoscere res creatas in Verbo, quam extra Verbum. Cf. Iª, q. 58, a. 7.

Ultima difficultas : Deus non est causa adaequata nostrorum actuum vitalium et praesertim liberorum. Ergo non potest eos cognoscere in sua causalitate.

Respondetur : quamvis Deus non sit causa proxima nostrorum actuum, tamen quidquid est entitatis et perfectionis in eis est a Deo et in ipso eminenter continetur.

ART. VI. — **Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione.**

St. qu. Agitur de propria cognitione, non ex parte cognoscentis per diversos actus, sed ex parte rei cognitae, id est : utrum Deus unico actu distincte cognoscat res mundi quoad ipsa propria harum rerum, an solum in communi. Difficultas est quia res sunt in Deo ut in causa communi et universali, et insuper ratio propria essentiae divinae non potest esse simul ratio propria multorum diversorum.

1. Si vero quidam molinistae dicunt : Deus cognoscit futuribilia in sua essentia, non intelligunt : *in sua essentia, ut causa,* quia pro eis futuribilia non dependent a decretis divinis, ut infra dicetur.

Responsio est *affirmativa* et est de fide.

1° *Hoc est revelatum,* pluribus locis Sacrae Scripturae. Citatur *Ep. ad Hebr.*, IV, 12 : ubi dicitur de Deo cognoscente : « Pertingit usque ad divisionem animae et spiritus, compagum quoque ac medullarum, est discretor cogitationum et intentionum cordis. Et non est ulla creatura invisibilis in contcspeu ejus ; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus. » — In Concilio Vaticano (Denz. 1784) citatur hic textus : « omnia nuda et aperta sunt oculis ejus » et additur « ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt ».

Notandum est quod hic articulus speciatim scribitur contra eos, qui, ut Averroès et Algazel, contendebant Deus cognoscere res mundi in communi, quoad leges generales naturae, non vero in particulari[1].

2° *Probatur indirecte.* Cognoscere creaturas solum in communi esset eas imperfecte seu in confuso cognoscere. Ergo intelligere Dei esset imperfectum et pariter ejus esse, quod est impossibile.

Manifestum est enim quod talis cognitio esse imperfecta ex parte rei cognitae, quia haec res non perfecte cognosceretur.

3° *Probatur directe,* et assignatur modus hujusce cognitionis propriae. Sanctus Thomas hoc facit progressive, prius refert exempla ab aliis data ad hoc explicandum. V. g. centrum circuli, si cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas ab ipso procedentes ; vel lux, si semetipsam cognosceret, omnes colores distincte cognosceret. Sed haec exempla deficiunt, ait sanctus Thomas, quia multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio quantum ad id quod est ratio distinctionis, sed solum quantum ad id in quo communicant : unde, si centrum se cognosceret, non cognosceret nisi id in quo radii conveniunt. Ostendendum est quod *quidquid perfectionis est* in creatura, *etiam perfectio propria,* praeexistit aut eminenter formaliter aut eminenter virtualiter in causa quae dat *totum esse* rerum.

Ad hoc manifestandum sanctus Doctor affert exemplum minus deficiens, scilibet : *actus perfectus,* posterior in ordine generationis, *continet omnes actus imperfectos,* generatione priores ; sic homo continet animal et vivens, et anima intellectiva continet animam sensitivam et animam vegetativam, quia quidquid perfectionis est in imperfecto, eminenter invenitur in perfecto. Ita ille qui cognoscit hominem cognoscit animal propria cognitione.

Post hanc manuductionem, proponitur sic probatio directa : Essentia divina in se continet quidquid reale est usque ad infimas differentias in omnibus creaturis, quarum est causá totalis, prout nihil est in creatura quod non causetur a Deo, nequidem materia, quae est principium individuationis rerum sensibilium.

Atqui Deus comprehensive cognoscit suam essentiam, quae est ipsum esse subsistens.

Ergo Deus seipsum cognoscendo, omnia propria cognitione cognoscit.

1. Malebranchius voluit etiam plus minusve restringere Providentiam divinam ad leges generales, ad explicandum malum et liberum arbritrium hominis.

Aliis verbis « Deus cognoscit quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio ».

Additur : « nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi ». Averroes, hoc negans, non vidit quod ipsum esse subsistens eminenter continet omnes modos essendi, et judicavit de ente, cujus modalitates non sunt extra ens, sicut de aliquo genere, cujus differentiae sunt extrinsecae. Sic rationalitas est differentia extrinseca animalitatis. Unde ille qui perfecte cognoscit animal non eo ipso cognoscit ens rationale propria cognitione. Sed ille qui cognoscit ens rationale cognoscit animal.

Corollarium. Solus Deus, comprehensive cognoscens ipsum esse subsistens, perfecte cognoscit ipsam naturam essendi vel entis. Sic ille solus cognoscit omnes modos possibiles ipsius entis, seu infinita possibilia. Nos per abstractionem cognoscimus ea quae sunt in ente actu explicite, non vero ea omnia quae in ipso sunt actu implicite, scilicet omnes modos essendi. Hos modos successive cognoscimus per experientiam et per cognitionem discursivam.

***

Confirmatur conclusio ex solutione difficultatum :

Ad 1m. Quamvis Deus res mundi, non immediate in ipsis, sed in seipso cognoscat ex parte cognoscentis, attamen cognoscit eas in propria natura ex parte rei cognitae. Sic unico actu cognitionis, qui est ipsum intelligere subsistens, eas distincte intelligit, et « tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso. »

Ad 2m. « Essentia creaturae comparatur ad essentiam Dei ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturae non sufficienter ducit in cognitionem essentiae divinae, sed e converso ».

Ad 3m. « Essentia divina (in sua eminentia) potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod diversimode est *participabilis* vel *imitabilis* a diversis creaturis. » Sic dependenter a Deo, lapides participant enti, plantae vitae, animalia cognitioni, homines et angeli vitae intellectivae, et justi vitae proprie divinae. Haec sola ultima participatio dicitur « participatio divinae naturae », aliae sunt imitationes essentiae divinae, secundum esse, vivere et intelligere.

Haec eminentia essentiae divinae remanet pro nobis secreta seu invisibilis, sed in ea verificatur principium : « quae sunt divisim in inferioribus sunt unite in superioribus ». Sic in una sensatione visuali coadunantur omnia visibilia alicujus immensae regionis, quae uno intuitu conspicitur. Item in una scientia perfecta coadunantur omnia intelligibilia ad eam pertinentia. In summo Deus comprehensive cognoscens ipsum esse subsistens, id est seipsum, optime cognoscit omnes modos entis possibiles et actuales.

ART. VII. — Utrum scientia Dei sit discursiva.

Respondetur negative, hoc est corollarium praedictorum.

Duplex enim est discursus, aut *secundum successionem* tantum, prout unum intelligitur post aliud, ut nox post diem, aut *secundum causalitatem*, sicut per principia pervenimus ad cognitionem conclusionum.

Sed neuter discursus est in Deo, quia *simul omnia videt*, quia omnia videt in uno, scilicet in seipso, et quia Deus non procedit de noto ad ignotum, cognoscit effectus non *ex causa*, sed statim *in causa*, sicut nos in termino discursus.

ART. VIII. — Utrum scientia Dei sit causa rerum.

St. qu. In hoc articulo ponitur quaestio quae duas involvit : 1° an scientia Dei sit *causa saltem directiva* productionis rerum, quae revera a Deo producuntur, ita ut Deus creator et gubernator sapientissime operetur, et non caeco aut ignoranti modo ; 2° an scientia Dei sit *causa effectiva* rerum et ita ut nullo modo sit *causata seu dependens* a rebus (nequidem a nostris actibus liberis futuris). Si autem prima quaestio solvitur affirmative, pariter secunda, supposito quod nihil potest extra Deum esse reale aut futurum (aut absolutum, aut conditionatum) sine dependentia a Deo.

Ad primam autem quaestionem responsio affirmativa est de fide : innumeris enim locis Sacrae Scripturae exprimitur, v. g. *Ps.* CIII, 24 : « Omnia in sapientia fecisti, Domine » ; *Ps.* CXXXV, 5 : « Qui fecit caelos in intellectu. » Insuper pro ratione jam manifestum est, ex probatione existentiae Dei ex ordine mundi, quod supremus ordinator rerum non caeco modo sed sapientissime, scilicet per intellectum, operatur in omnibus quae facit.

Circa vero secundam quaestionem, scil. utrum scientia Dei sit causa effectiva rerum, ut nullo modo possit esse causata a rebus, sanctus Thomas initio articuli notat quamdam oppositionem inter Origenem et sanctum Augustinum. Origenes enim, citatus in prima difficultate, dicit in *Ep. ad Rom.*, VIII, 30, circa haec verba : « Quos vocavit, hos et justificavit » : « Non propterea aliquid erit quia id scit Deus esse futurum, sed quia futurum est ideo scitur a Deo, antequam fiat. » Ut sonant haec verba significare videntur scientiam Dei quodammodo *dependere* a rebus futuris.

E contrario sanctus Augustinus, citatus in arg. sed contra, dicit in l. XV *de Trin.*, c. 13 : « Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus, sed *ideo sunt quia novit* » ; id est : res dependent a scientia Dei, non vero scientia Dei a rebus.

Sanctus Thomas citat Augustinum, ut auctoritatem quam sequitur ; et ad 1m caritative explicat verba Origenis in bono sensu. Si haec verba, ut

sonant, sumerentur, sequeretur quod ab aeterno Deus scivit res creandas *quia futurae erant*, et quod non erant futurae quia Deus eas scivit et libere voluit ; sic scientia Dei dependeret a rebus, sicut scientia nostra, et res mundi non dependerent ab intelligentia et a libertate Dei. Revera autem Origenes, in hoc loco, cogitat praesertim de peccato, cujus Deus non est causa, et vult dicere quod praescientia divina non tollit libertatem humanam. Insuper, ut ait sanctus Thomas, ad 1^m : « Si aliqua sunt futura, sequitur quod Deus ea praescierit, non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat. »

Ad melius intelligendum momentum hujusce quaestionis, notandum est quod difficultas quae apparet in oppositione verborum Origenis et Augustini, remansit inter theologos quoad divinam praevisionem futurorum liberorum. Praesertim Molina, in sua theoria « scientiae mediae » tenet Deum praevidere futura libera conditionata seu futuribilia ante divinum decretum determinans de illis, sic scientia divina futuribilium per respectum ad ea non esset *determinans*, sed potius *determinata* et dependens. Dicit enim Molina : « In potestate Dei non fuit scire per eam scientiam (mediam) aliud quam re ipsa sciverit... (Sed) si liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, idipsum scivisset Deus per eam scientiam, non autem quod reipsa scit »[1]. Sic Molina redit potius ad modum loquendi Origenis quam ad modum loquendi sancti Augustini.

Ideoque quoad quaestionem positam in praesenti articulo Molina tenet scientiam Dei esse quidem causam directivam productionis rerum quae a Deo producuntur, sed pro eo, scientia Dei non est causa effectiva determinationis nostrae liberae, quae prius, juxta eum, praevidetur a Deo, ut futuribilis (si Petrus poneretur in his circumstantiis hoc eligeret) et deinde, positis conditionibus, ut futura (Petrus de facto positus in his circumstantiis hoc eliget).

Sanctus Thomas autem ad duas quaestiones respondet per modum unius.

* * *

Responsio ejus est : *Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam et non est causata a rebus.*

1° *Sacra Scriptura* praebet fundamentum hujusce doctrinae : *Proverb.* III, 3 : « Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia ». — *Genes.* I, 3 : « Dixit Deus : Fiat lux, et facta est lux ». — *Ps.* XXXII, 6 : « Verbo Domini caeli firmati sunt ». — *Sapientia* VIII, 6 : « Quis horum quae sunt, magis quam illa (Sapientia) artifex ? » — *Joan.*, I, 3 : « Omnia per ipsum (Verbum) facta sunt ». — *Hebr.*, I, 3 : « Portans omnia verbo virtutis suae », etc... Hi autem termini « sapientia Dei fundavit, stabilivit, firmavit, est artifex » exprimunt scientiam Dei esse causam rerum.

2° Inter *Patres*, qui hoc magis explicite asserunt, citantur praesertim sanctus Augustinus in loco jam indicato *de Trinitate*, l. XV, c. 13, et pariter

1. *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. LII, ed. Paris, 1876, p. 318.

de Civit. Dei, l. XI, c. 10 : « Iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset ; Deo autem nisi notus esset, esse non posset ». — Sanctus Gregorius magnus, l. XX *Moral.*, c. 23 : « Quaeque sunt, non ab aeternitate ejus ideo videntur, quia sunt, sed ideo sunt, quia videntur. »

3° *Ratione theologica* conclusio sic probatur.

Scientia Dei se habet ad omnes res creatas sicut scientia artificis ad artificiata. Atqui scientia artificis est causa artificiatorum prout habet voluntatem adjunctam. Ergo scientia Dei est causa omnium rerum, prout habet voluntatem adjunctam.

Major enuntiat analogiam, quae in ipsa Sacra Scriptura exprimitur, *Sap.* VIII, 6, ubi sapientia Dei dicitur « artifex » omnium. Insuper hoc jam ratione constat ex probatione existentiae Dei supremi ordinatoris ex ordine mundi. Deinde, ut dicitur in corpore articuli : « manifestum est quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere » ut supra dictum est, a. 4. — Hoc etiam illustratur ex eo quod agere per intellectum est perfectius et universalius quam agere per naturam (cf. Iª, q. 19, a. 4 ; *C. Gentes*, II, c. 23). Jam quidem in homine vita intellectiva est supra vegetativam quae operatur ex necessitate naturae. Denique agere per intellectum est determinare formam et finem suae actionis, dum e contrario agere per naturam est determinari ab auctore naturae. In hoc est responsio ad objectiones pantheistarum, cf. infra Iª, q. 19, a. 4 : utrum voluntas Dei sit causa rerum. Ergo merito scientia Dei comparatur analogice scientiae artificis.

Minor autem probationis est quod scientia artificis est causa artificiatorum, prout habet voluntatem conjunctam. Manifestum est enim quod artifex agit per intellectum, ergo per suam scientiam practicam vel artem quae est perfectio seu forma ejus intellectus. Sed insuper requiritur voluntas adjuncta, nam sicut forma naturalis, v. g. plantae, habet ordinem ad actum per naturalem appetitum seu inclinationem, ita forma intelligibilis per rationalem appetitum, qui est ipsa voluntas. « *Cum enim*, dicit sanctus Thomas, *forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum* (sic ethica est de bono faciendo et de malo vitando), *non produceret determinatum effectum*, nisi *determinaretur ad unum per appetitum*, ut dicitur in l. IX *Met.*, c. 5 (lect. IV) ». Forma enim intelligibilis seu idea se habet ad opposita, scilicet ad esse et ad non esse. Sic artifex potest producere aut non producere artefactum a se conceptum, et Deus potest producere aut non producere mundum et has res potius quam alias inter possibilia.

Scientia autem Dei cum voluntate adjuncta constituit *decretum divinum determinans*, et est causa, nox solum directiva, sed effectiva rerum, ut imperium praesupponens electionem liberam.

* * *

Hoc magis explicite declaratur a sancto Thoma in *de Veritate*, q. 2, a. 14 : « A scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae

de sui ratione importat influxum quemdam in volita. » — *Ibidem ad* 2^m : « Unde non oportet quod res in esse prodeant, quandocumque est scientia, sed *quandocumque voluntas determinat* ». *De Veritate*, q. 3, a. 6 : « Idea (divina) ad ea quae sunt, vel erunt, vel fuerunt producenda, *determinatur ex proposito divinae voluntatis;* non autem ad ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt ». — Item Ia, q. 19, a. 4 : utrum voluntas Dei sit causa rerum, in corp. : « Non igitur Deus agit per necessitatem naturae, sed *effectus determinati* ab infinita ipsius perfectione procedunt, *secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius* » ; *ibidem ad* 4^m : « Quia forma, ut est in intellectu tantum, *non determinatur* ad hoc quod sit vel non sit *nisi per voluntatem.* »

Hoc est proprie decretum divinum determinans, ad quod sicut ad decretum humanum requiritur : 1° *judicium intellectus* dirigens liberam electionem voluntatis, 2° ipsa *electio voluntatis*. Deinde est *imperium intellectus* dirigens executionem mediorum volitorum. Hoc evolvitur in tractatu de Actibus humanis (Ia IIae, q. 12, 13, 14, 17) ; ut ibi ostenditur, duplex est ordo, scilicet intentionis et executionis. In ordine intentionis intellectus apprehendit finem et eum proponit voluntati ; voluntas intendit hunc finem ; vi hujus intentionis intellectus inquirit media aptiora ad finem et judicat seu discernit ea (hoc est *judicium practicum*), deinde voluntas *libere eligit* haec media, et sic terminatur ordo intentionis, qui descendit a fine intento ad infima media. Postea incipit ordo executionis per *imperium* intellectus, id est : intellectus imperat executionem mediorum volitorum, incipiendo ab infimis et ascendendo ad altiora et ad consecutionem finis, qui prior erat in intentione et est ultimus in executione. Vi hujus imperii voluntas applicat potentias executivas, quae applicatio dicitur usus activus, quem sequitur usus passivus harum potentiarum et deinde assecutio finis. Cf. Ia IIae, q. 17, a. 1

Ita est analogice in Deo: intellectus divinus apprehendit manifestationem bonitatis divinae ut finem, voluntas divina intendit hunc finem ; vi hujus intentionis intellectus quasi inquirit media, ea proponit voluntati divinae, quae ea vult ; sic terminatur ordo intentionis ; et in hoc scientia divina *dirigit*, sed non efficit. — Posita autem electione efficaci mediorum, vi illius, intellectus imperat eorum executionem, et sic scientia divina est causa non solum directiva sed *effectiva* rerum in actu secundo. Et in isto statu, scientia divina, praesupponens electionem, consuevit nominari « *scientia approbationis* » aut etiam « *visionis* » quia efficiendo videt, et videndo efficit, scilicet attingit res ut existentes aut complete futuras, non praecise qua visionis est, sed ut habet voluntatem adjunctam.

Proinde *scientia simplicis intelligentiae* quae versatur circa possibilia ante electionem liberam, non est nisi *causa directiva* productionis rerum, dum *scientia approbationis*, quae sequitur electionem efficacem est *causa effectiva* rerum. Hic actus imperii est efficax prout supponit electionem determinantem, quae saepe vocatur *propositum* seu *efficax decretum voluntatis divinae.*

Sic intelligitur quare sanctus Thomas dixerit, Ia, q. 19, a. 4, corp. :

« *effectus determinati* ab infinita Dei perfectione procedunt *secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius* » ; ubi determinatio voluntatis significat electionem, quae sequitur judicium dirigens et antecedit imperium movens ad executionem.

Concluditur ergo : scientia Dei est causa effectiva omnium rerum, ut est imperium praesupponens efficacem electionem voluntatis divinae. Et agitur de omnibus rebus sine exceptione, quia nihil potest esse reale extra Deum sine dependentia causali a scientia et a voluntate Dei, nequidem determinatio libera electionum nostrarum.

***

Solvuntur objectiones.

Ad 1^m. Solvitur difficultas orta ex textu supra citato Origenis, in quo loquutus est improprie, modo nimis humano, de scientia Dei. Revera hoc loco contendit probare scientiam Dei non nocere libertati humanae, et praesertim agitur de peccato cujus Deus non est causa, quia illud solum permittit. Insuper remanet verum dicere in sensu illativo, non causali : si aliquid futurum est, hoc scitur a Deo, antequam fiat.

Ad 2^m. Quamvis scientia Dei sit aeterna, non sequitur tamen quod creaturae sint ab aeterno, quia non fuit in scientia Dei quod res essent ab aeterno, sed solum tempore determinato a voluntate Dei.

Ad 3^m. Scibile est prius quam scientia creata, non vero quam scientia increata. Dum scientia nostra est mensurata seu causata a rebus, scientia Dei est mensura et causa rerum.

Instantia : libertas creata stare non potest cum ea scientia quae virtute decreti absoluti et antecedentis est causa futurae actionis. Atqui ita est scientia Dei, juxta praedictam thesim. Ergo.

Respondetur infra, Ia, q. 19, a. 8, corp. et ad 2^m, distinguo antecedens, si decretum voluntatis divinae sit solum de substantia futurae actionis, concedo ; si sit etiam de ejus modo libero, nego. Dicet sanctus Thomas ibidem ad 2^m : « ex hoc ipso, quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quae sic fieri vult ».

Alia instantia : tunc Deus non posset cognoscere peccatum, quia peccatum non causat. Ergo remanet difficultas.

Respondetur infra, a. 10, Deus cognoscit mala possibilia per bona opposita, et peccata actualia et futura, prout ea vult permittere propter bonum superius, cf. art. 9, ad 3^m, ubi est sermo de hac permissione divina.

***

Dubium : *quomodo, secundum sanctum Thomam, distinguitur scientia simplicis intelligentiae a scientia visionis ?*

Respondetur : Sanctus Thomas hoc explicat diversis locis, Ia, q. 14, a. 16 ; *de Veritate*, q. 3, a. 3, ad 8m; *C. Gentes*, I, c. 60 et 69. Pro eo, scientia simplicis intelligentiae et scientia visionis non sunt duae scientiae, sed una et eadem ex parte Dei, distinguuntur solum secundum diversam terminationem. Id est : *scientia simplicis intelligentiae* est absque adjuncta voluntate et versatur circa possibilia, sic est necessaria. *Scientia visionis* est cum voluntate adjuncta et versatur circa ea quae existunt, aut fuerunt aut erunt. Scientia visionis dicitur esse cum voluntate adjuncta prout est cum decreto divinae voluntatis sive positivo, sive permissivo. — Ut infra dicetur, scientia futurorum conditionatorum seu futuribilium reductive pertinet ad scientiam visionis prout supponit conditionatum voluntatis divinae decretum, sine quo haec futura conditionata remanerent *indeterminata ;* v. g. quid faceret Petrus si poneretur in talibus circumstantiis? vel quid fecisset Paulus si loco Petri positus fuisset in circumstantiis Passionis Domini ; inter duo possibilia fidelitatis et infidelitatis, quid elegisset ? Si respondetur : Deus hoc potest infallibiliter cognoscere ante decretum suum, tunc talis cognitio non est causa rerum sed causata seu dependens a rebus futuribilibus, quae tamen ut contingentes remanent indeterminatae. Ex hoc jam apparet magnum momentum nostri praesentis articuli per respectum ad praescientiam futurorum.

In hoc articulo legitime applicatur methodus analogicae, absque ullo anthropomorphismo, quia id quod dicitur de scientia artificis, ut est causa artificiatorum, non involvit in suo formali imperfectionem, et sic dicitur de Deo analogice proprie, et non solum metaphorice, sublatis nempe imperfectionibus quae sunt in modo creato scientiae artificis.

Art. IX. — **Utrum Deus habeat scientiam non entium.**

St. qu. Non entia significant ea quae non sunt in actu, sed solum in potentia sive Dei, sive creaturae.

Responsio est *affirmativa.* 1° *Hoc est fide*, dicitur v. g. apud Jeremiam 1, 5 : « Priusquam te formarem in utero, novi te », et sunt innumera loca similia Sacrae Scripturae de scientia Dei circa ea quae non sunt, sed possunt esse, aut fuerunt aut erunt.

2° *Ratione* probatur : ea quae non sunt simpliciter, scilicet in actu, sunt in potentia aut Dei, aut creaturae. Atqui Deus cognoscit ea quae sunt in potentia sua, vel in potentia creaturarum, alioquin non comprehensive cognosceret seipsum. Ergo.

Adduntur duae conclusiones :

1° *Per scientiam visionis Deus cognoscit non entia quae vel fuerunt, vel erunt*, quia intuitus Dei mensuratur aeternitate, quae sine successione comprehendit totum tempus, ut culmen pyramidis correspondet omnibus punctis basis ejus.

2° *Per scientiam simplicis intelligentiae Deus cognoscit non entia quae*

nunquam fuerunt, nec sunt, nec erunt, et sunt mere possibilia. Deus ea cognoscit in sua essentia ut est infinite imitabilis, cf. *de Veritate*, q. II, a. 8.

Sanctus Thomas in hoc loco non loquitur de futuribilibus, de quibus alibi tractat, agendo de prophetia comminationis IIa IIae, q. 171, a. 6, 2m, q. 174, a. 1, et Ia, q. 19, a. 7, ad 2m. Nunc est sermo solum de possibilibus, quae non sunt confundenda cum futuribilibus ; futuribile enim dicit *quodnam* ex duobus possibilibus, v. g. fidelitatis aut infidelitatis, eligeretur ab uno in talibus circumstantiis posito ; sic futuribile addit novam determinationem supra ipsum possibile.

Simplex *possibile* est solum *quid capax existendi*, quid non repugnans ad esse. Et prout est quid *realiter possibile* vocatur *reale possibile*, ac distinguitur tum *ab ente pure ficto seu rationis*, quod non est capax existendi in re sed solum in mente, ut universalitas alicujus praedicati, tum ab ente reali actuali, seu actualiter existenti.

Art. X. — **Utrum Deus cognoscat mala.**

St. qu. Principalis difficultas est quod Deus cognoscit alia a se prout sunt in seipso tanquam in causa. Sed Deus non est causa mali. Ergo videtur quod non cognoscat mala.

Attamen contrarium pluries affirmatur in Sacra Scriptura v. g. *Ps.* 89, 8 : « Posuisti iniquitates nostras in conspectu tuo. » Est de fide quod Deus cognoscit mala physica et moralia, et si non cognosceret peccata eorumque gravitatem non posset ea juste punire.

In corpore articuli sunt duae conclusiones : 1a *Deus cognoscit mala ;* 2a *Deus mala cognoscit per bona opposita.*

1a conclusio sic probatur : sunt quaedam bona quae possunt per mala corrumpi. Atqui Deus perfecte cognoscit omnia bona et ea quae possunt illis accidere. Ergo Deus cognoscit mala.

Major patet tam de bono naturali, ut est sanitas quae potest per diversas causas corrumpi, quam de bono morali, ut est virtus quae pariter corrumpi potest, ita ut generetur vitium.

Minor est evidens supposito quod Deus habet cognitionem comprehensivam eorum quae sunt in ipso ut in causa.

2a conclusio sic probatur : unumquodque eo modo quo habet esse est cognoscibile. Atqui esse ipsius mali consistit in privatione boni. Ergo Deus cognoscit mala per bona opposita, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Sic cognoscit injustitiam per justitiam et ex hoc quod cognoscit plenitudinem justitiae, cognoscit gravitatem injustitiae. Nos autem quia non cognoscimus intuitive plenitudinem justitiae, agnoscimus valorem ejus ex injustitia et ex dolore qui ex gravissima injustitia provenit.

Hae duae conclusiones respiciunt naturam malorum, potiusquam eorum existentiam.

Dubium : quoad existentiam malorum, et ad explicationem responsionis

ad 2^m quaeritur: quomodo Deus praevidet futura mala, praesertim peccata?

Respondetur : Deus ea cognoscit in suo decreto permissivo. De hoc decreto permissivo loquitur sanctus Thomas, in art. praecedenti ad 3^m, dum dicit : « Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint ; sed solum ea quae vult esse, vel *permittit esse.* » Item I^a, q. 19, a. 9, ad 3^m : « Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed *vult permittere mala fieri*, et hoc est bonum. » — Item I^a, q. 22, a. 2, ad 2^m : « Provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. » — Item I^a, q. 23, a. 3 : « Reprobatio includit *voluntatem permittendi* aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa. » Item I^a II^{ae}, q. 79, a. 4. Sanctus Thomas dicit etiam *In Matth.* v, 31: « *Multiplex est permissio :* 1° concessionis licitae..., 2° dispensationis..., 3° tolerantiae, ut quando permittitur inter duo mala minus malum, ne fiat majus ; et talis fuit permissio Moysis (dum permisit libellum repudii)..., 4° indulgentiae, quando permittitur aliquid, cujus oppositum melius est ; sicut Apostoli secundas nuptias (I *Cor.* VII) permiserunt..., 5° sustinentiae, sicut Deus permittit mala fieri, ut eliciat bona. »

Ante decretum permissivum Deus cognoscit peccata ut possibilia, non vero ut futura. Insuper Deus vult concurrere ad actum peccati ita ut quidquid positivum est in eo dependeat a causa prima, ut exponitur in I^a II^{ae}, q. 79, a. 2. Nec sequitur ex hoc quod Deus sit causa peccati, scil. inordinationis quae est in peccato. Deus enim indefectibilis non potest causare nec directe nec indirecte (velut ex negligentia) hunc defectum ordinationis, ut ostenditur I^a II^{ae}, q. 79, a. 1. — Sic explicatur malum, 1° ex parte causae formalis (privatio boni debiti), 2° ex parte causae materialis et deficientis (creatura defectibilis), 3° ex parte permissionis divinae, quae nullo modo est causa peccati, sed ejus conditio sine qua non, et quae ipsa ordinatur ad majus bonum tanquam ad finem. Cf. III^a, q. 1, a. 3, ad 3^m.

Haec solutio *clarum-obscurum* continet. Id quod in eo clarissimum est, est quod Deus nullo modo potest esse causa, nec directa, nec indirecta, inordinationis peccati, quae est extra objectum adaequatum omnipotentiae divinae, sicut non potest producere id quod non habet rationem entis. Ita visus non potest videre sonum. Nihil est magis praecisivum quam objectum alicujus potentiae ; v. g. intellectus non potest cognoscere bonum nisi sub ratione veri ; quamvis enim bonum et verum non realiter distinguantur, intellectus non potest attingere bonum sub ratione boni, ut attingitur a voluntate, sed solum sub propria ratione veri. Ita Deus non potest velle et causare peccatum nisi sub ratione entis, non vero sub ratione peccati. Hoc est certissimum. Obscuritas tamen remanet in *modo intimo* secundum quem Deus, permittendo peccatum, concurrit ad entitatem ejus et perfecte praescindit a malitia. Modus iste intimus est pro nobis absconditus, et hoc non mirum est, quia est modus proprie divinus, quod nonnisi analogice cognoscimus in speculo inferiori. Cf. infra I^a, q. 19, a. 6, 8, 9 ; q. 22, a. 2, 3, 4 ; q. 23, a. 3, 5.

ART. XI. — Utrum Deus cognoscat singularia.

Responsio est *affirmativa* et *de fide*, pertinet ad dogma Providentiae quae ad minima singularia se extendit secundum Sacram Scripturam : v. g. *Matth.*, x, 30 : « Nonne duo passeres asse veneunt : et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro ? Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt. » Sanctus Thomas citat locum *Prov.* XVI, 2 : « Omnes viae hominum patent oculis ejus. »

In corpore articuli ostenditur 1° quod Deus cognoscit singularia ; 2° quomodo ea cognoscit.

Primum sic constat : Omnes perfectiones creaturarum quae imperfectionem in suo significato formali non involvunt, praeexistunt formaliter eminenter in Deo. Cognitio autem singularium est hujusmodi. Ergo.

Major supra probata est q. IV, a. 2. — Minor patet ; quamvis enim *sentire* singularia imperfectionem involvat, non vero cognoscere intellectualiter singularia, si haec cognitio intellectualis non debeat esse cum cognitione sensitiva conjuncta.

Sanctus Thomas affert etiam auctoritatem Aristotelis dicentis contra Empedoclem (*De anima*, l. I, c. 5 ; *Met.*, l. III, c. 4) : « Accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. » Non tamen clare apparet quod Aristoteles loquatur de discordia non solum in communi, sed in particulari.

Secundo quaeritur : quomodo Deus singularia cognoscit ? Ad hoc respondetur : non sufficit dicere : Deus singularia cognoscit, cognoscendo omnes eorum causas universales ; sic enim singulare non attingeretur in sua singularitate, quae dependet a materia individuali. Nec satis est dicere : Deus applicat universale ad singulare, nam haec applicatio praesupponit et non constituit cognitionem singularis. — Dicendum est : Deus, ut ostensum est, alia a se cognoscit per essentiam suam, ut est eorum causa. Atqui causalitas divina se extendit ad singularia, *prout producit non solum formam rerum*, sed *etiam materiam qua res individuantur.* Ergo Deus cognoscit singularia per essentiam suam, tanquam in causa.

Minor constat, nam materia, quamvis sit pura potentia, est tamen *ens*, distinguitur et ab actu et a nihilo ; et igitur non independenter a Deo, Primo ente, causatur et conservatur hic et nunc in tali individuo. Cf. ad 3^m : « Materia in quantum vel sic vel sic *esse* habet, similitudinem quamdam divini esse retinet ».

Unde, dum nos cognoscimus spiritualia in speculo sensibilium, Deus cognoscit materialia in spirituali speculo altissimo suae essentiae, quae est causa omnium etiam quoad singularitatem eorum. Pro nobis ipsum spirituale est *quid immateriale ;* pro spiritu puro et speciatim pro Deo materiale est *quid non spirituale*, absque amplitudine spiritualitatis, quid limitatum seu coarctatum hic et nunc, per materiam, ultimum subjectum, quod est prope nihil. Sic modo mere spirituali Deus ex alto cognoscit v. g. symphoniam sonorum quam auditu percipimus.

ART. XII. — Utrum Deus possit cognoscere infinita.

St. qu. Videtur quod infinitum, ut series dierum sine termino, est quid ignotum et incognoscibile, quia aliquid est cognoscibile prout est in actu, seu determinatum. — Item infinitum secundum rationem suam est *impertransibile*, quia non habet terminum, v. g. series actuum intelligentiae aut voluntatis quae esset sine termino a parte post. Illud enim solum pertransiri potest quod habet principium et finem. (Cf. Arist., *Physica*, l. VI, lect. 9, sancti Thomae.)

Responsio tamen est *affirmativa*, et est de fide, ut melius constabit ex articulo sequenti, ubi affirmatur cognitio divina futurorum contingentium, etiam actuum intelligentiae et voluntatis animarum immortalium, quarum multitudo erit sine fine.

Primo probatur quod Deus cognoscit infinita tum scientia simplicis intelligentiae, tum scientia visionis. Et deinde assignatur ratio possibilitatis hujusce cognitionis.

1° *Quoad scientiam simplicis intelligentiae :*

Ea quae sunt in potentia Dei et creaturae sunt infinita.

Atqui Deus cognoscit non solum ea quae sunt in actu, sed ea omnia quae sunt in potentia sua et in potentia creaturarum.

Ergo cognoscit infinita, scil. multitudinem actu infinitam et innumerabilem possibilium ; « numerus addit super multitudinem rationem mensurationis ; est enim numerus multitudo mensurata per unum » ut dicit sanctus Thomas, in *Physicam*, l. III, lect. 8. Cf. supra q. 7, a. 4.

2° *Quoad scientiam visionis :*

Cogitationes et affectiones animarum immortalium multiplicabuntur sine fine. Atqui Deus has omnes actu et simul cognoscit, non successive, sicut nos. Ergo etiam ejus scientia visionis cognoscit infinita. Multitudo harum cogitationum est infinita a parte post, et simpliciter innumerabilis.

3° *Assignatur ratio possibilitatis* hujusce cognitionis infinitorum.

Cognitio se extendit secundum modum formae quae est cognitionis principium. Atqui cognitio Dei fit per essentiam divinam, quae ut causa se extendit ad infinita etiam secundum quod sunt ab invicem distincta (cf. a. 6 et 11). Ergo Deus potest cognoscere infinita etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Major inductive constat, visio sensibilis se extendit secundum extensionem speciei sensibilis ad omnia sensibilia ad quae species ista relativa est. Intellectio autem nostra se extendit secundum speciem intelligibilem abstractam ad infinita individua secundum quod communicant in natura specifica sic intellecta, non vero secundum quod ab invicem distinguuntur.

Minor autem probatur ex art. 6 et 11, quia *quidquid perfectionis est* in creaturis, etiam conditiones individuantes, in Deo praeexistit tanquam in causa eminentissima, quae perfectissime suam virtutem et causalitatem cognoscit.

Confirmatur ex solutione difficultatum.

Ad 1m. Cognoscere infinitum successive, partem post partem est impossibile, etiam pro Deo, quia additio nunquam finiretur ; sed Deus cognoscit infinitum vel infinita, non successive, id est : non partem post partem, sed *omnia simul*, prout continentur in sua virtute et causalitate aeterna, quae, tota simul existens, ambit totum tempus. Sic non repugnat quod infinita contineantur in aliquo Infinito perfectissimo praeexistenti, scilicet in Dei potentia, intellectu, aeternitate, quia in Deo coadunantur, non se habent ut partes extra partes, sicut in propria mesura temporis, sed mensurantur per unicum instans immobilis aeternitatis.

Ad 2m. « Infinitum non potest *transiri* neque ab infinito » quia transitio importat quamdam successionem in partibus (et non est terminus in multitudine partium infinita) ; sed infinitum potest adaequate *comprehendi* ab Infinito, in ratione superiori essentiae divinae, cujus virtus est infinita.

Ad 3m. Sic scientia Dei est mensura non quantitiva rerum, sed prout res imitantur Dei scientiam, ut artificiatum, in quantum concordat arti.

ART. XIII. — Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium.

St. qu. Omniscientia divina debet quidem ad omnia se extendere, sed videtur quod tollit rerum contingentiam, quia scientia Dei, quae est causa rerum, est causa non contingens, sed necessaria, ex qua igitur procedit effectus necessarius. Insuper omne scitum a Deo necesse est esse, dum nullum contingens necesse est esse.

Unde Stoici ut salvarent in Deo praescientiam futurorum, negaverunt liberum arbitrium ; item postea Hussitae. — E contrario Cicero in l. II *de Divinatione*, cum non posset conciliare praescientiam futurorum in Deo cum nostra libertate, ut hanc servaret, illam negavit ; ita etiam Marcion, et postea Sociniani qui tenuerunt futura libera a Deo cognosci conjecturaliter tantum.

De fide tamen est quod *Deus infallibiliter cognoscit omnia futura absoluta, contingentia et libera, illaesa libertate*[1].

---

1. Notandum est quod *futurum* recte definitur, *quod est determinatum in suis causis ad habendum existentiam in tempore sequenti*. Ita communiter thomistae.

Non enim agitur de *causa ut potenti* praecise producere, quia haec denominat *possibile* tantum, neque *ut actu producenti*, quia haec denominat *existens* ; ergo.

Futurum, ut patet, debet constitui per id per quod extrahitur a massa possibilitatis et distinguitur a possibili et ab existenti. Atqui nihil aliud est assignabile per quod id obtineat, quam determinatio illius causae ; et ab aeterno non fuit alia causa quam causa prima.

Unde dicit sanctus Thomas Ia, q. 16, a. 7, ad 3m : « Illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, *quia in causa sua erat, ut fieret*. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri ; sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur, quod ea, quae sunt, semper fuerit verum ea esse futura, *nisi quatenus in causa sempiterna fuit, ut essent futura*, quae quidem causa solus Deus est. »

Futurum aliud est *necessarium*, aliud *contingens* : *necessarium* est, quod ex natura sua petit aliquando esse, nec est naturaliter impedibile, ut crastinus ortus solis. *Contingens proprie dictum* est quod ex natura sua est indifferens ad esse et non esse, ut

Hoc pluribus textibus Sacrae Scripturae constat ; v. g. : « Deus, qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum » scil. hominum, *Ps.* XXXII, 15. « Intellexisti cogitationes meas de longe, et omnes vias meas praevidisti. » *Ps.* CXXXVIII, 3. — « Scio quia praevaricans praevaricaberis et transgressorem ex utero vocavi te. » *Isai.* XLVIII, 8. Item de Jesu dicitur apud *Joan.* VI, 65 : « Sciebat ab initio Jesus qui essent non credentes, et quis traditurus esset eum. » In his autem textibus agitur de futuris contingentibus, imo liberis. Nec solum est sermo de cognitione conjecturali, haec enim non exprimitur per verba « intelligit », « scio », « sciebat ab initio ». Insuper conjectura fallibilis est et repugnat Enti perfectissimo, primae veritati et summae intelligentiae. Denique non est ratio cur ex multis futuris unum potius cognoscat quam aliud, ut ex sequentibus rationibus patebit.

Concilia pluries affirmaverunt infallibilitatem decretorum Providentiae divinae, quae cum praescientia certissima futurorum connectitur. Cf. Concilium Valentinum (Denz. 321) : « Fideliter tenemus Deum *bonos praescisse* omnino per gratiam suam bonos futuros et per eamdem gratiam aeterna praemia accepturos ; *malos praescisse* per propriam malitiam malos futuros. » — Concilium Vaticanum (Denz. 1784) : « *Omnia* enim *nuda et aperta sunt oculis ejus* (*Hebr.* IV, 13), ea etiam, quae libera creaturarum actione *futura* sunt. »

***

Ratione theologica probatur haec veritas fidei ex aliis veritatibus quae pariter revelatae sunt et possunt naturaliter cognosci. Sanctus Thomas in corpore articuli sic 1° probat Deum certo cognoscere futura contingentia et 2° dicit quomodo, assignando rationem propriam hujus cognitionis tum ex parte cogniti, tum ex parte cognoscentis.

1° *Ex communibus principiis* probatur Deum certo cognoscere futura contingentia : Deus enim scit omnia, non solum quae actu sunt, sed etiam ea quae sunt in potentia sua vel creaturae. Atqui horum quaedam sunt contingentia nobis futura. Ergo Deus ea scit, seu certo cognoscit. Haec est ratio ex communibus principiis.

2° *Quomodo Deus ea cognoscit?* Assignatur ratio propria ex parte cogniti, *et* ex parte cognoscentis.

Contingens non potest infallibiliter cognosci, nisi cognoscatur ut est *in actu* et *praesens* ; non sufficit quod cognoscatur ut est in sua causa proxima, quae non est ad unum determinata.

Atqui Deus cognoscit omnia contingentia prout sunt in actu et sibi praesentia.

Ergo Deus ea infallibiliter cognoscit, et tamen non tollitur eorum

---

sunt quae pendent ex libero arbitrio. *Contingens late dictum* ex natura sua petit esse, sed est naturaliter impedibile, ut vita longaeva ex temperamento robusto.

Futurum proprie contingens aliud est *absolutum*, aliud *conditionatum* ; absolutum est quod non dependet ab aliqua conditione ; *conditionatum* quod pendet a conditione, et vocatur *futuribile* quia est quid medium inter futurum absolutum et possibile.

contingentia, sicut dum certissime video Socratem sedere, non tollitur hujusce sessionis contingentia.

Probatur minor et simul explicatur praedicta cognitio *ex parte cognoscentis* :

Aeternitas, tota simul existens, ambit totum tempus, ita ut futura sint in ea praesentia.

Atqui cognitio divina mensuratur aeternitate.

Ergo cognitio divina se extendit ad futura, ut actu praesentia in hac duratione superiori.

Aliis verbis : in ipso nunc aeternitatis « intuitus Dei fertur super omnia prout sunt in sua praesentialitate ». Ad 3m dicitur : « Ea quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate, quae est supra tempus... ; sicut ille qui vadit per viam non videt illos qui post eum veniunt ; sed ille qui *ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam.* »

Sic unicum et immobile instans aeternitatis correspondet omnibus instantibus fluentibus temporis, sicut culmen pyramidis correspondet omnibus punctis basis ejus. Hoc supra explicatum est q. X, a. 2 et 4, ubi ostenditur quod aeternitas est « tota simul », non autem tempus. Dictum est ibi, a. 4, ad 2m : « Fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Aeternitas autem manet eadem et subjecto et ratione. » Aeternitas est propria mensura ipsius Esse permanentis, ejus intellectionis et amoris, sicut tempus est propria mensura motus, in quo est successio et innovatio, quae in Deo esse nequit.

***

Circa hunc articulum sancti Thomae, quatuor sunt consideranda : I° Interpretatio ejus a molinistis proposita, II° quomodo juxta thomistas futura sunt in aeternitate praesentia, III° objectiones contra solutionem thomisticam propositae. IV° Quid sentiendum est de theoria « scientiae mediae » a Molina excogitata.

I° Interpretatio molinistarum. Molinistae communiter dicunt : sanctus Thomas agens ex professo de divina cognitione futurorum contingentium hic, a. 13, et in I *Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, nullam facit mentionem decreti divini de quo postea loquuntur thomistae, sed recurrit ad praesentiam futurorum in aeternitate, quae ambit totum tempus. Unde, juxta sanctum Thomam, *medium* cognitionis divinae futurorum contingentium non est, ut volunt thomistae, divinum decretum praedeterminans haec futura. Pro sancto Doctore, ut aiunt, praescientia futurorum liberorum non praesupponit decretum absolutum divinae voluntatis circa ipsam determinationem futuram nostrae libertatis ; et ideo cum ejus doctrina conciliari potest theoria « scientiae mediae » secundum quam Deus, ante decretum suum, certo cognoscit ab aeterno futura libera conditionata (v. g. quid eligeret Petrus si in his circumstantiis poneretur) et postea Deus decrevit ponere hunc hominem in his circumstantiis, in quibus praevidit quid eligeret.

Examen hujusce interpretationis. Communiter thomistae respondent :

haec interpretatio fundamento caret et contraria est multis textibus sancti Thomae, imo ipsis principiis expositis in praecedentibus articulis hujusce quaestionis.

Etenim in art. 5, dixit : « Cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est, quod *Deus* (*suam virtutem perfecte cognoscendo*) *alia a se cognoscat... Alia a se* videt *non in ipsis*, sed *in seipso* » tanquam in causa.

Insuper, art. 8, sanctus Thomas scripsit : « *Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.* » Hoc est decretum voluntatis divinae, de quo clarius dicitur Iª, q. 19, a. 4 : « Effectus determinati ab infinita Dei perfectione procedunt *secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.* » Imo in hoc textu determinatio voluntatis enuntiatur priusquam determinatio intellectus, quia ut dictum est in nostra qu. 14, a. 8 : « cum forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX *Metaph.*, c. 5 ». Item sanctus Thomas dixit *de Veritate*, q. 3, a. 6 : « Dei idea ad ea quae sunt, vel erunt, vel fuerunt producenda, *determinatur ex proposito divinae voluntatis.* »

Haec autem universalia principia prius in nostra quaestione exposita, sanctus Thomas non retractat agendo nunc de divina cognitione futurorum contingentium, sed tradit doctrinam particularem de futuris contingentibus, ostendendo ea, quamvis contingentia, posse *certo* cognosci ut praesentia. Nondum enim agendum est de conciliatione *determinationis voluntatis divinae efficacissimae* cum contingentia rei a Deo volitae ; de hoc erit sermo suo loco in quaestione 19ª *de voluntate Dei*, a. 8 : utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. Et ibidem dicetur : « Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod *eo modo* fiant, quo Deus ea fieri vult » scil. aut contingenter, aut necessario.

Hoc pertinet proprie ad Dei voluntatem, et nondum dicendum erat in nostra quaestione de scientia Dei ; in ea ostenditur solum et propriissime quod *cognitio* futuri contingentis, ut *cognitio* certa, non tollit contingentiam, si contingens cognoscitur ut praesens, sicut dum certo video Socratem contingenter sedentem.

Remanet tamen quaestio : *quare hoc futurum contingens*, v. g. creatio mundi passive sumpta, aut conversio Pauli, *sit praesens in aeternitate*, potiusquam oppositum, scil. potiusquam non creatio, aut non conversio Pauli. — Certo certius si hoc futurum contingens esset in aeternitate praesens independenter a determinatione divinae voluntatis esset quid necessarium et non contingens. Ergo ex ipsis principiis prius enuntiatis in nostra quaestione (de scientia Dei quae est causa rerum, prout habet voluntatem conjunctam) constat quod praesentia hujusce contingentis futuri potiusquam oppositi in aeternitate praesupponit determinationem voluntatis divinae, de qua magis explicite erit sermo, q. 19, a. 4 et 8.

Ideoque in secundo argumento nostri articuli, sanctus Thomas non tam explicite loquitur de *medio* hujusce praescientiae, quam *de conditione* ut sit *intuitiva* ; haec conditio est quod scientia divina versatur circa futurum, non ut futurum, sed ut *jam praesens*. Cognitio abstracta potest ferri circa ea quae non sunt praesentia, sed cognitio intuitiva, quae sola est perfectissima, versatur circa praesentia [1].

Unde in nostro articulo certo certius sanctus Thomas praesupponit quod *nihil est et erit extra Deum*, quomodocumque sit ens, *absque relatione causalitatis ad Deum*, seu absque *dependentia a Deo*. Imo in ipso nostro articulo dicit, initio corporis articuli : « Cum Deus sciat omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt *in potentia sua* vel creaturae, horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura, sequitur quod Deus futura contingentia cognoscat. » Haec est ratio ex communibus principiis [2].

Confirmatur haec interpretatio ex multis aliis locis operum sancti Thomae, v. g. *C. Gentes*, l. I, c. 68 : « *Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscit in virtute et causa*, cum ipse sit universale essendi principium... — Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis... — Ita cognoscendo suum intelligere et suum velle, Deus cognoscit omnem cogitationem et voluntatem. »

Item Iª, q. 22, a. 2, ad 4ᵐ : « Quia *ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum, sicut in causam*, necesse est, ut ea, quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur. » Item Iª, q. 103, a. 8 ; q. 105, a. 4, Iª IIªᵉ, q. 10, a. 4, ad 3ᵐ ; *de Veritate*, q. 22, a. 8 : « Sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius, Deus. » Cf. *ibid.*, a. 9.

Si vero sanctus Thomas in articulo nostro dicit : « Contingens ut est in sua causa... non subditur per certitudinem alicui cognitioni », loquitur de causa creata secundum se spectata, respectu cujus effectus est contingens et futurus, non de causa divina, cui nihil est futurum, sed omnia ei sunt praesentia.

* * *

IIº Quomodo juxta Thomistas, futura sunt in aeternitate praesentia?

Juxta eos et plures alios theologos, inter quos Fonseca, Tiphanius, etc.,

1. De *medio* divinae cognitionis creaturarum jam sanctus Thomas loquutus est dicendo a. 5 : « Deus alia a se cognoscit *in seipso* tanquam in causa » et a. 8 : « Scientia Dei est causa rerum prout habet voluntatem adjunctam » scil. prout conjungitur cum determinatione voluntatis divinae, de qua agitur *infra*, q. 19, a. 4 et 8.

2. Imo in nostro articulo sanctus Thomas alludit ad decretum voluntatis dum in corpore articuli, circa finem, dicit : « Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet *rationes rerum apud se praesentes*, ut quidam dicunt » ; rationes autem rerum practicae sunt ideae per decretum voluntatis determinatae.

Eodemmodo loquutus est in I *Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5 : « Deus ab aeterno non solum vidit *ordinem sui ad rem*, ex cujus potestate erat futura, sed *ipsum esse rei intuebatur* » ; scil. non solum videt futura in decreto voluntatis suae, sed ut sunt in sua praesentia. Nec haec futura potiusquam opposita essent in sua praesentia sine decreto voluntatis suae.

futura sunt in Deo in aeternitate praesentia, non solum objective et intentionaliter, sed physice et realiter.

Hoc probant indirecte et directe.

Indirecte : secus enim futura essent pro ipso Deo absolute futura, nam simplex repraesentatio non tollit rationem futuritionis ; v. g. in praedictione prophetica, quae factum antecedit. Deus sic *inciperet* de novo res videre ut actu existentes, si prius eas cognovisset solum objective. Sic Deus perficeretur in sua cognitione, quae tunc solum fieret intuitiva.

Directe : aeternitas est duratio in ratione durationis infinita, indivisibilis et tota simul. Atqui haec duratio eminenter continet, in eodem *nunc* immobili, omnes durationes successivas, praeteritum, praesens et futurum, easque sic continet *ut non fiat in ea innovatio* quando aliquid novi in inferioribus durationibus evenit. Sic sanctus Thomas dicit, *C. Gentes*, l. II, c. 35 : « *Novitas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia.* »

Objiciunt quidam : ex hoc sequitur tantum quod aeternitas caret successione intrinseca, non vero extrinseca, sicut arbor in ripa fluminis non mutatur, sed partes aquae fiunt ei *successive praesentes* tantum, arbor *non simul coexistit* omnibus partibus aquae. Ergo futura non sunt physice et realiter praesentia in aeternitate.

Respondetur : nego antecedens. Aeternitas enim melius compararetur arbori plantatae in medio fluminis et tantae extensionis ut totum flumen contineret. Item melius comparatur culmini pyramidis, quod simul et semel absque successione coexistit omnibus punctis basis ejus. Sic *nihil novi* fit in ipsa Dei cognitione, quando res apparent in tempore.

Instant adversarii : inintelligibile est aliquid existere in aeternitate quod non existit in se. Atqui futura non existunt nunc in se. Ergo nec in aeternitate.

Respondetur : distinguo majorem : inintelligibile est aliquid existere in aeternitate quod *non existit in se, in propria duratione*, nego ; quod *non existit in se in superiori duratione*, concedo.

Explico cum Joanne a sancto Thoma, disp. IX, a. 3 : aeternitas non mensurat res creatas immediate in seipsis et supponendo illas jam *in se passive productas*, sed proprie *prout continentur in aeterna actione divina*, a qua attinguntur et respiciuntur res creatae ut ejus terminus. Non solum enim intellectio et volitio Dei, sed ejus actio creatrix et motrix est aeterna, quamvis habeat suum effectum in tempore. Haec actio aeterna est formaliter immanens et virtualiter transiens ; v. g. actio creatrix hujusce animae creandae, ab aeterno respicit hanc animam in singulari, quae tamen non producitur nisi in tempore.

Futura quidem non existunt in se nunc, in tempore, nec ab aeterno, ut effectus passive producti, sed existunt ab aeterno *ut termini connotati actionis actualis aeternae.* Et sub hoc aspectu, res creata, quamvis nondum sit passive producta, est tamen non solum possibilis, nec solum futura, sed *realiter praesens in aeternitate*, nam sic est intra divinam essentiam, non solum ut potentem aut volentem producere, sed *ut actu producentem ;*

sic res creata est objectum *cognitionis intuitivae*, quamvis nondum existat in propria duratione.

Dubium : an haec praesentialitas sit *medium* divinae cognitionis futurorum contingentium.

Respondetur : non est medium cognitionis, sed modus objecti et conditio ut haec cognitio sit intuitiva. Medium autem hujusce cognitionis divinae est determinatio voluntatis divinae ut actu causans ab aeterno. Pro sancto Thoma, videre futura ut praesentia in aeternitate est ea videre in divina voluntate actu causante. Hoc clare constat ex his quae jam dicta sunt in hac q. 14, a. 5 et 8 : Deus res creatas videt non immediate in ipsis, sed in seipso ut in causa ; Deus autem est causa rerum per voluntatem, cf. q. 19, a. 4.

* * *

III° Solvuntur objectiones contra conclusionem articuli, ut intelligitur a thomistis.

1ª objectio initio articuli posita est : a causa necessaria procedit effectus necessarius. Atqui scientia Dei est causa necessaria scitorum. Ergo scita ejus sunt necessaria.

Respondetur : distinguo majorem : a causa proxima necessaria procedit effectus necessarius, concedo ; a causa suprema necessaria, subdistinguo : cum proxima necessaria, concedo ; cum proxima contingenti, nego. Sic, sub necessaria irradiatione solis, germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem.

Notandum est quod scientia Dei dici potest causa necessaria, sed improprie : 1° ut necessario requisita, 2° ut infallibiliter efficax ; sed secundum se est causa libera et ut dicitur Iª, q. 19, a. 8, « Deus vult quaedam fieri necessario et quaedam contingenter », unde causalitas divina transcendit necessitatem et contingentiam quae ex ea procedunt, ut ibidem explicabitur.

2ª objectio. Omnis conditionalis cujus antecedens est necessarium, consequens est necessarium. Atqui in hac conditionali : « Si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit » antecedens est necessarium, ut quid aeternum et immutabile. Ergo et consequens.

Respondetur : distinguo majorem : si antecedens est necessarium absolute *in re*, concedo ; si est necessarium *ut contingens visum*, quod non potest simul esse non visum, nego. V. g. si video Socratem sedentem, necesse est quod sedeat, sed tamen contingenter sedet.

3ª objectio. Omne scitum a Deo necesse est esse. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

Respondetur : omne scitum a Deo necesse est esse, *necessitate conditionali*, seu *consequentiae*, concedo ; *necessitate absoluta* seu *consequentis in se*, nego ; sicut si video Socratem sedentem, necesse est quod sedeat, sed sedet contingenter, ut dictum est.

Aliis verbis, haec propositio « omne scitum a Deo necesse est esse »

de re et divisa falsa est, nam sensus ejus est : *omnis res* quam Deus scit, *est necessaria*. Sed eadem propositio vera est si intelligitur *de dicto* et *in sensu composito*, tunc enim ejus sensus est : *Hoc dictum* « scitum a Deo esse » *est necessarium*. Cf. litteram responsionis ad 3^{m}.

Pariter dicitur : *necesse est* quod id quod est praevisum a Deo eveniat, sed tamen evenit contingenter ; quia modus necessitatis cadit non supra rem et modum rei in se, sed supra dictum enuntians quod infallibiliter eveniet factum contingens praevisum, v. g. conversio sancti Pauli.

Brevius, ut dictum est in corpore articuli et ad 2^{m}, et in fine responsionis ad 3^{m}, necessitas non afficit *rem ut est in seipsa*, sed *ut subest scientiae divinae*, sicut pro sessione Socratis ut est visa.

Per hanc responsionem vitatur contradictio, sed restat assignare rationem quare infallibilis efficacitas determinationis divinae voluntatis non tollit libertatem. Respondetur I^{a}, q. 19, a. 8 : eam non tollit, quia eam actualisat et se extendit usque ad modum liberum electionis nostrae. Deus enim vult quaedam fieri necessario et quaedam fieri contingenter et libere ; et hoc infallibiliter evenit ut vult Deus.

Alia objectio. In causa universali et remota non potest *certo* cognosci effectus, quia virtus causae universalis modificari, imo impediri potest a causa particulari, sicut irradiatio solis a mala dispositione plantae, qua impeditur maturatio fructuum ejus. Atqui causa divina est causa universalis et remota. Ergo in ea non potest *certo* cognosci effectus ejus.

Respondetur : distinguo majorem : in causa universali, quae non est suprema, concedo ; in causa universali suprema, a qua omnis alia causa dependet, nego. Nihil enim impedit effectum causae primae, absque permissione ejus ; Deus autem non permittit quod sic deficiant ea quae *efficaciter* vult, id est futura contingentia a seipso efficaciter volita, de quibus nunc agitur. Cf. infra, q. 19, a. 6, ad 1^{m}.

Ultima objectio : si decretum divinae voluntatis sit ex se et infallibiliter efficax, actus nostri sunt inevitabiles, et igitur non liberi.

Respondetur : distinguo antecedens : si decretum istud fertur solum circa substantiam actus, concedo ; si fertur etiam circa modum liberum ejus, nego. Deus enim movet creaturas secundum modum naturae earum ; quid magis absurdum, ut ait Bossuet[1] quam dicere : Deus efficaciter *vult* conversionem hujusce impii *libere fieri ;* ergo haec conversio *non potest* libere fieri. Cf. *infra*, q. 19, a. 8.

*
* *

IV° De scientia media. — *Quid sentiendum est de theoria « scientiae mediae » a Molina proposita.*

Molina in sua *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia*, etc., q. 14, a. 13, disp. LII, ed. Paris 1876, p. 317 sq. dicit : « *Triplicem scientiam* oportet distinguamus in Deo, nisi periculose in concilianda libertate arbitrii nostri et contingentia rerum cum divina praescientia hallucinari velimus. *Unam mere naturalem*, quae proinde nulla ratione potuit esse aliter in Deo (versatur circa necessaria et circa possibilia)... *Aliam mere liberam*, qua Deus post liberum actum suae voluntatis absque hypothesi et conditione aliqua cognovit absolute... quaenam essent *futura*. Tertiam denique *mediam scientiam*, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cujuslibet liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, *quid pro sua innata libertate*, si in hoc vel in illo, vel etiam in infinitis rerum ordinibus collocaretur, *acturum esset*, cum tamen posset, si vellet, facere reipsa oppositum. »

1. Cf. BOSSUET, *Traité du Libre arbitre*, ch. VIII : « Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, en tout ce qu'il a de bon et de réel. Qu'y a-t-il de plus *absurde* que de dire, *qu'il n'est pas*, à cause que *Dieu veut qu'il soit?* »

Unde Molina tenet scientiam Dei mere naturalem versari *circa necessaria et possibilia*, scientiam Dei liberam *circa futura absoluta contingentia*, et scientiam mediam *circa* **futura conditionata,** quae dicuntur **futuribilia**, prout sunt quid medium inter mere possibile et futurum absolutum.

Statim postea addit Molina : « Sciscitabitur forte aliquis, an hujus modi *scientia media* appellanda sit *libera* an naturalis. Ad quod in primis respondendum est eam *nulla ratione esse dicendam liberam*, tum quia *antecedit omnem liberum actum voluntatis divinae*, tum etiam quia **in potestate Dei non fuit** *scire per eam scientiam aliud quam re ipsa sciverit*... (Sed) si liberum arbitrium creatum *acturum esset oppositum*, ut revera potest, *idipsum scivisset Deus* per eamdem scientiam, non autem quod reipsa scit. »

Hic est punctus maximae difficultatis.

Hic textus Molinae est magni momenti, ex eo sequi videtur quod est *in Deo dependentia* seu *passivitas* per respectum ad futuribilia, v. g. ad hoc futuribile : si Petrus apostolus poneretur in circumstantiis Passionis, negaret Dominum, ita ut in hoc ordine rerum Deus non potuisset eum praeservare a peccato. Molina enim dicit : « *In potestate Dei non fuit scire* per eam scientiam *aliud* quam reipsa sciverit, sed *si* liberum arbitrium creatum acturum esset *oppositum*, ut revera potest, *idipsum scivisset Deus* per eamdem scientiam, non autem quod reipsa scit. »

Haec consequentia videtur omnino necessaria : si enim Deus non est primum *determinans* per respectum ad futuribilia libera, est *determinatus* ab illis, nec datur medium inter utrumque. Si non omnia a Deo dependent, Deus ipse *dependet* ab alio.

Haec est praecipua quaestionis difficultas.

Thomistae quidem tenent Deum infallibiliter cognoscere futuribilia libera, de quibus agitur in prophetiis comminationis, v. g. de Ninivae destructione si ninivitae non convertuntur[1] ; sed addunt : Deus infallibiliter cognoscit haec futuribilia contingentia *in decreto objective conditionato*, et *subjective absoluto*, v. g. de destructione Ninivae, aut de conversione Tyriorum et Sidoniorum, si annuntiaretur ipsis Christus.

1. Cf. SANCTUM THOMAM, II^{a}, II^{ae} q. 171, a. 6, ad 2^{m} ; q. 174, a. 1 ; I^{a} q. 19, a. 7, 2^{m}.

Requiritur hoc decretum, ut aiunt Thomistae contra Molinistas, quia, etiam posita conditione, haec *futuribilia*, tanquam contingentia et libera, sunt *indeterminata ;* et dicere voluntarie quod in se determinata sunt, est pervenire ad determinismum circumstantiarum, et ponere passivitatem et dependentiam in Deo per respectum ad illa ; Deus enim est aut primus determinans aut determinatus ab alio, seu *ab alio dependens* saltem in praescientia futuribilium.

Theoria scientiae mediae essentialiter igitur in hoc consistit : Deus, ante actuale decretum objective conditionatum, infallibiliter cognoscit futuribilia libera, scil. quid faceret liberum arbitrium creatum si in his circumstantiis poneretur ; postea Deus decrevit illud ponere de facto in his vel aliis circumstantiis, et sic dependenter a scientia media cognoscit futura contingentia absoluta, v. g. Deus praevidet ante omne decretum suum quod Petrus, si poneretur in talibus circumstantiis, bene uteretur gratia sufficienti sibi offerenda, et deinde vult Deus Petrum in talibus circumstantiis ponere[1].

Molina vult explicare scientiam mediam per divinam *supercomprehensionem* liberi arbitrii creati ; Suarez in suo congruismo scientiam mediam conservat, sed eam explicat per divinam cognitionem *veritatis formalis vel objectivae futuribilium*, ac si futuribilia contingentia essent in se determinata ante quodlibet decretum divinum, ac si, ante omne decretum, ex duabus propositionibus contradictoriis in materia contingenti de futuro (Petrus in his circumstantiis positus negaret Dominum, aut non negaret Dominum) una esset *determinate* vera et altera falsa[2].

*
* *

Critica theoriae scientiae mediae. Haec theoria non convenit cum

---

1. Quidam sic volunt probare existentiam scientiae mediae : Scientia etiam divina denominatur ab objecto. Atqui inter simpex possibille et futurum absolutum, datur medium, scilicet futuribile. Ergo pariter inter scientiam simplicis intelligentiae quae est de possibilibus, et scientiam visionis quae est de futuris, est scientia media quae est de futuribilibus. — Respondetur : hoc conceditur etiam a thomistis, dum modo haec scientia « media » praesupponat aliquod decretum divinum objective conditionatum et tunc differt a scientia media, admissa a Molina.

Notandum est cum Fr. Diekamp, *Theologiae dogmaticae manuale* 1933, vol. I, p. 204 : « Doctrina ista saepissime ita proponitur, ac si Molina scientiam a se inventam statuisset mediam inter scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae et hoc sensu a Thomistis impugnetur. Quod tamen veritati non omnino concordat. *Futura conditionata* quodammodo concipi quidem possunt ut *media* inter *mere possibilia* et *realiter existentia*, quapropter tripartitam divisionem scientiae divinae, scilicet existentium, futurorum conditionatorum et mere possibilium introducere licet. At ista *scientia futurorum conditionatorum* cum *scientia media molinistica* identificari nequit. Etenim Molina id praecise quaerit : utrum Deus futura conditionata *ante quodcumque liberum voluntatis decretum* cognoscat ac ista scientia specialem cognitionis modum in Deo requirat, videlicet *scientiam mediam* inter *necessariam* et *liberam*. Quod Molinistae affirmant Thomistis negantibus ».

Cf. N. Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*. Friburgi (Helv.) 1907, t. III, p. 117 sqq. — Item vide inter auctores S. J. M. de la Taille, *Sur diverses classifications de la science divine* (*Recherches de science religieuse*, 1923, 7 sqq, 528 sqq.). Sed P. de la Taille recedit a Thomistis prout loco decreti praedeterminantis admittit decretum concomitans, insufficiens pro thomistis ad fundandam certitudinem infallibilem divinae scientiae futuribilium, ut infra dicetur.

2. Cf. Suarez, *De scientia futurorum contingentium*, c. vii.

principiis doctrinae sancti Pauli, sancti Augustini et sancti Thomae.

1° *Sanctus Paulus*, I Cor. iv, 7, dicit : « *Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* » Item Christus dixerat : « *Sine me nihil potestis facere* (*Joan.*, xv, 5). Juxta praedicta verba sancti Pauli discretio unius ab alio ultimatim repeti debet non ex parte voluntatis humanae, sed ex parte Dei unum ab alio per suam gratiam discernentis. Atqui scientia media supponit unum prae alio, puta Petrum a Juda, *se discernere ex propria voluntate.* Ergo. — Probatur minor : supponatur Petrum et Judam in aequalibus circumstantiis aequali gratia praeveniri, Deus videt Petrum consentientem illi gratiae, et inde *se discernere* a Juda non consentientem, non ratione gratiae, utrique enim est aequalis et indifferenter oblata ; ergo ratione determinationis propriae voluntatis ad acceptandam gratiam. Ita contra Molinam, omnes thomistae, qui ita affirmant, ut revelatum, principium quod nominari potest « principium praedilectionis » scilicet : *nullus esset alio melior si non esset magis dilectus et adjutus a Deo.* Hoc principium pluries enuntiatur a sancto Paulo : v. g. *Rom.* ix, 15 : « Moysi dicit Dominus : Miserebor cujus misereor, et misericordiam praestabo cujus miserebor. Igitur non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. » Cf. infra, I[a], q. 20, a. 3 et 4.

Principium autem istud conciliari nequit cum scientia media ; *quod enim est aequale in duobus non discernit unum ab alio ;* atqui in iisdem circumstantiis supponitur gratia aequalis in Petro consentiente et Juda non consentiente ; ergo haec gratia non discernit unum ab alio, sed in ultima analysi Petrus se discernit per id quod ex seipso adjicit, scil. per usum gratiae et consensum. — Insuper sanctus Paulus dicit, *Philipp.*, ii, 13 : « *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere pro bona voluntate* ». Cf. Comm. sancti Thomae in hunc textum.

2° *Sanctus Augustinus* contra semipelagianos saepe citat praedictum textum sancti Pauli : « Quis te discernit, quid autem habes quod non accepisti? » et dicit : « Gratia est quae bonos discernit a malis, non quae communis est et bonis et malis » (*De praedestin. sanctorum*, c. 5) ; « Haec itaque gratia quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur ; ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia auferatur » (*ibid.*, c. 8). « Ex duobus parvulis originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur, et *ex duobus aetate jam grandibus impiis, cur iste ita vocetur, ut vocantem sequatur, ille autem aut non vocatur, aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt Dei judicia* » (*De dono perseverantiae*, c. 9).

E contrario juxta theoriam scientiae mediae dicendum esset : ex duobus impiis in aequalibus circumstantiis, aequali gratia praeventis, Deus videt unum consentientem illi gratiae et inde se discernere ab alio.

Notabilis oppositio inter doctrinam Augustini et doctrinam Molinae consequenter apparet in eorum definitione Praedestinationis. Sanctus Augustinus eam sic definit : « Praedestinatio sanctorum nihil aliud est quam praescientia et praeparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur » (*De dono persev.*, c. 14). « Praedestinatione sua

Deus ea praescivit quae fuerat ipse facturus » (*De praedest. Sanctor.*, c. 10).

E contrario Molina dicit : « *Praescientiae*, quam praedestinatio ex parte intellectus includit, *datur conditio ex parte usus liberi arbitrii sine qua non praeextitisset in Deo* » *Concordia*, ed. Paris 1876, p. 516, *item* p. 426, 505, 513, 514. Item : « auxilio aequali fieri potest ut unus vocatorum convertatur, et alius non » *ibid.*, p. 51 et 565.

Unde non mirum est quod ipse Molina fateatur se discedere ab Augustino, ut constat ex pluribus ejus textibus in *Concordia*, q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membr. ult., ed. cit. p. 546-548.

***

3° *Sancti Thomae principia* pariter scientiam mediam excludunt.

1. Sanctus Doctor non admittit nisi scientiam simplicis intelligentiae quae versatur circa possibilia, et scientiam visionis, quae futura supposito decreto intuetur, ad hanc secundam reductive pertinet scientia de futuris conditionatis.

2. Ad concordiam libertatis cum divinis decretis, nunquam sanctus Thomas recurrit ad scientiam mediam, exploratricem consensus aut dissensus libertatis humanae ante decretum, sed cum sancto Augustino asserit: « Cum voluntas divina sit efficacissima non solum sequitur quod ea fiant quae Deus vult fieri, sed quod *eo modo* fiant quo Deus ea vult fieri ; vult autem quaedam fieri necessario, et quaedam contingenter et libere » Ia, q. 19, a. 8, et similiter alibi, cf. infra ibidem.

3. Pro sancto Thoma nullum est futurum ante Dei decretum actuale, cf. Ia, q. 16, a. 7, ad 3m : « Illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat, ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri ; sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur, quod ea, quae sunt, semper fuerit verum ea esse futura, *nisi quatenus in causa sempiterna fuit, ut essent futura*, quae quidem causa solus Deus est. » — Item IIa IIae, q. 171, a. 3 : « Futura contingentia in seipsis non sunt cognoscibilia, quia veritas eorum non est determinata. » Non est determinata ante decretum Dei, et, si esset determinata antea, Deus passive determinaretur ab eis in sua praescientia.

4. Secundum sanctum Thomam Ia, q. 14, a. 5, « Deus alia a se videt non in ipsis, sed in seipso » tanquam in causa ; atqui in theoria scientiae mediae Deus non est causa determinationis futuribiliorum liberorum ; ergo secundum principia sancti Thomae, Deus non potest hanc determinationem cognoscere.

Insuper Angelicus admittit subsequentia principia.

***

4° Scientia media denique multis principiis communiter receptis a theologis adversatur.

1. *Ante decretum divinum, non datur objectum scientiae mediae*, quia futuribile liberum non est determinatum nec in se, nec in alio, ut dictum est.

2. *Ante decretum divinum, non datur medium scientiae mediae*, quia in nulla causa hoc futuribile est determinatum : non enim in causa divina, nec in libertate humana, nec in circumstantiis ; et si diceretur quod Deus illud infallibiliter cognoscit per examen circumstantiarum, haec theoria ad determinismum circumstantiarum perduceret ; sic « scientia media » inventa ad salvandam libertatem creatam, eam destrueret.

3. *Scientia Dei non potest determinari per aliquid extrinsecum*, quod non esset a Deo ; atqui ita est in scientia media quae dependet a determinatione futuribilis liberi ; haec enim determinatio provenit non a Deo sed a libertate humana, in talibus circumstantiis supposita ; ita ut « in potestate Dei non fuit aliud scire,... sed aliud scivisset si liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum », ut dicit Molina, in loco jam citato, *Concordia*, ed. cit., p. 318. Sic Deus *dependeret ab alio, passive* se haberet in sua scientia, et sic non esset amplius Actus purus. Insolubile est *dilemma* : « *Deus est aut primus determinans, aut ab alio determinatus, nec est medium inter utrumque.* » Aliis verbis : scientia media involvit imperfectionem quae non potest esse in Deo ; unde haec theoria quemdam anthropomorphismum continet.

Omnia praedicta argumenta reducuntur ad hoc : non apparet nova determinatio, sine causa determinante et supremus determinans est Deus, alioquin esset ab alio determinatus. Hoc autem nihil aliud est quam principium causalitatis.

4. Posita scientia media, *Deus non est amplius primus et universalis motor, prima causa*, nam aliquis motus liberi arbitrii creati ad determinationem suam non est a Deo. Sic graviter minuitur vis probativa Iae viae (ex motu) ad demonstrandum Deum esse.

5. *Deo sic tolleretur supremum dominium* super libertates creatas ; Deus non posset in talibus circumstantiis aliquam voluntatem convertere si ipsa vult oppositum. Dicit enim Molina, loc. cit. : « *In potestate Dei non fuit aliud scire*, sed aliud scivisset, si liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum. » — Hoc autem contrariatur verbis Sacrae Scripturae : *Proverb.* XXI, 1 : « Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini : quocumque voluerit, inclinabit illud. » — *Eccli.*, XXXIII, 13 : « Quasi lutum in manu figuli..., sic homo in manu illius qui se fecit. » — *Philipp.*, II, 13 : « Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate. » — Theoria scientiae mediae *divinam omnipotentiam* limitat. Deus enim, si per scientiam mediam praevidet voluntatem nostram certis sub conditionibus motionem ad bonum esse recusaturam, jam *incapax* est movendi voluntatem nostram, ut *in istis conditionibus* motioni ad bonum libere consentiat[1].

6. *Deus non esset magis auctor bonorum operum quam malorum*, quoad intimam determinationem liberam, quia nec bona, nec mala ab ipso proveniret, saltem quoad exercitium. Non causaret bonam determinationem

1. Ita optime Fr. Diekamp, *Theol. dogm. manuale*, 1933, t. I, p. 224.

nisi proponendo objectum alliciens. Et hoc ipsi homines facere possunt.

7. *Scientia media minuit necessitatem orationis;* molinista enim qui suam theoriam in oratione servare vellet, non posset a Deo postulare gratiam efficacem quae faciat velle, quae auferat cor lapideum, quae rebellem ad Deum compellat voluntatem, ut orat Ecclesia. Non potest in hoc profundo sensu dicere, ut legitur in Missa : « Fac me tuis inhaerere mandatis et non permittas me separari a te. » Sed juxta suam theoriam molinista postulat solum a Deo ut Deus ipsum constituat in iis circumstantiis in quibus praevidit ipsum gratiae consensurum.

8. *Haec theoria non videtur satis recedere a semipelagianismo* secundum quem « initium salutis est a nobis, non autem a gratia Dei ». Cf. Concilium Arausicanum II, Denz. 178. Molinismus admittit quidem gratiam praevenientem etiam interiorem, sed tenet eam movere voluntatem objective tantum et non infallibiliter, imo « auxilio aequali fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non » secundum Molinam[1]; sic verum initium salutis videtur esse solum in eo qui convertitur, et in eo videtur esse determinatio libera, quae nōn est a Deo, nisi prout ad eam objective allicit, sicut allicit alterum qui non convertitur.

Denique scientia media pluries reprobata est propter suam novitatem ; revera Molina fatetur se eam invenisse. Cf. *Concordiam*, ed. cit., p. 546-548. Attamen semipelagiani suo modo utebantur hac scientia, dum dicebant : Deus praevidit bonum usum liberi arbitrii ratione cujus confert gratiam, praevidit etiam bona opera quae fecissent parvuli baptizati si mortui non fuissent.

***

Objiciunt quidem Molinistae : Christus apud *Matth.*, XI, 21, dixit « *Vae tibi, Corozaïn, vae tibi, Bethsaïda, quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent.* » Atqui, ut aiunt, haec increpatio fuisset injusta, si intelligeretur in sensu thomistarum ; secundum enim eorum sententiam, judaei potuissent juste respondere dicendo : *Domine, si efficaciter decrevisses nostram poenitentiam* supposita praedicatione Christi, sicut decreveras poenitentiam Tyriorum sub eadem conditione praedicationis et miraculorum, *poenitentiam egissemus sicut illi egissent.*

Respondent Thomistae : 1° Hoc ipsum argumentum sibi objicit sanctus Paulus *ad Rom.*, IX, 19 ; cum enim dixisset : « non est currentis, neque volentis, sed miserentis est Dei, (qui) cujus vult miseretur, et quem vult indurat », statim sibi objicit : « Dicis itaque mihi : *Quid adhuc quaeritur? voluntati enim ejus quis resistit?* » Haec autem objectio non solvit Apostolus recurrendo ad divinam praevisionem consensus nostri sive boni, sive mali, sed dicit : « *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?* Numquid dicit figmentum ei qui se finxit : Quid me fecisti sic? An non habet potestatem figulus

1. *Concordia*, ed. cit., p. 51, 565, et in indice hujusce operis Molinae, ad verbum : Auxilium.

luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam. » Apostolus non solvit argumentum dicendo : habent omnes gratiam sufficientem, cujus efficacia pendet ab eorum consensu a Deo praeviso. Respondet quod *Deus non tenetur omnibus dare auxilium efficax;* est enim *donum gratuitum*, ut nomen gratia indicat.

2° *Respondetur* directe : Judaei jure fuerunt objurgati comparative ad Tyrios, quia *majorem obicem* gratiae efficaci in sufficienti oblatae apposuerunt. Tyrii *non ita restitissent* praedicationi et miraculis, et sic non fuissent privati gratia efficaci. Judaei magis indignos se exhibuerunt, quam se exhibuissent Tyrii, propter majorem caecitatem et ingratitudinem.

Instantia : homo ex se solo potest saltem *non resistere* gratiae sufficienti, sicut et ei *resistere*. Ergo remanet difficultas.

Respondetur : nego antecedens, quia magna disparitas est : *resistere* gratiae sufficienti est malum et unice a nobis provenit ; ei *non resistere* est bonum, proveniens non unice a nobis, sed etiam a fonte omnium bonorum, a voluntate efficaci Dei qui ab aeterno voluit hanc non resistentiam esse hic et nunc in tempore. Cf. Iª, q. 19, a. 6, ad 1m : « Quidquid Deus simpliciter vult, fit ; licet illud quod antecedenter vult, non fiat. » Cf. infra ibidem.

Ultima objectio : Deus infallibiliter cognoscit futura peccata, et tamen non est eorum causa. Ergo falsum est dicere scientiam ejus infallibilem in causalitate seu in decretis voluntatis divinae fundari.

Respondetur : distinguo antecedens : Deus infallibiliter cognoscit futura peccata, in suo decreto permissivo quoad id quod est inordinatum seu privativum in peccato, et in suo decreto positivo, quoad entitatem physicam peccati, ad quam concurrit. Et nego consequens.

Sine decreto permissivo, Deus cognosceret haec peccata ut possibilia, non vero ut futura.

Responsio ista fundatur in hoc certissimo principio : sicut *nullum bonum* quantumvis minimum de facto evenit in hoc homine potiusquam in alio, nisi Deus ab aeterno *efficaciter voluerit illud sic evenire;* ita *nullum peccatum* in hoc homine potiusquam in alio evenit, nisi *Deus illud permiserit.* Peccator quidem in ipso instanti peccati *potest illud vitare*, et ab aeterno Deus voluit quod peccator sic *realiter possit* peccatum vitare, (haec est voluntas Dei antecedens) ; sed Deus non voluit efficaciter quod peccator iste in hoc instanti peccatum vitaret de facto, et si Deus hoc efficaciter voluisset, hic peccator de facto non solum realiter *posset* peccatum vitare, sed illud revera vitaret. Cf. infra, Iª, q. 19, a. 6, ad 1m ubi in fine dicitur : « Quidquid Deus simpliciter vult, fit ; licet illud quod antecedenter vult non fiat. » Haec est suprema radix distinctionis inter gratiam sufficientem et gratiam per se efficacem. In hoc quidem est mysterium, sed nunc enuntiamus partem claram quae est in hoc claro-obscuro. — Molina autem non proprie et directe negat haec principia communiter admissa, sed valorem eorum minuit, prout introducit scientiam mediam, quae passivitatem in Deo ponit.

***

De diversis modis explicandi scientiam mediam.

Dicunt Molinistae, non necesse est decretum divinum ut Deus infallibiliter cognoscat futuribilia libera, nam ea certo cognoscit, 1° aut in suis ideis ante decretum, 2° aut per supercomprehensionem causarum, 3° aut in veritate formali vel objectiva futuribilium contingentium.

Respondetur : 1° Deus non potest ante decretum divinum infallibiliter cognoscere futuribilia libera *in suis ideis*, quia ideae divinae sunt indifferentes ad existentiam vel non existentiam rei, ad consensum vel non consensum, nec continent determinationem libertatis nostrae. Cf. sanctum Thomam, *De Veritate*, q. 3, a. 6, et Iª, q. 14, a. 8.

2° Nec sufficit *supercomprehensio causarum*, quia causae liberae sunt indifferentes, et examen circumstantiarum non sufficit nisi admittatur determinismus circumstantiarum.

3° Nec sufficit cum Suarezio recurrere ad *veritatem formalem vel objectivam* futuribilium contingentium, dicendo : ante divinum decretum, ex duabus propositionibus contradictoriis de futuro, una erit vera, et altera falsa, et hoc cognoscitur ab aeterno a Deo. Respondetur cum Aristotele (*Perihermeneias*, l. I, c. 9, lect. 14, sancti Thomae) : ex duabus propositionibus contradictoriis de futuro, in materia contingenti, una quidem erit vera, et altera falsa, sed nulla est jam *determinate* vera (ante decretum divinum)[1] ; alioquin ex hoc procederet fatalismus logicus stoicorum.

Recapitulatio.

Ex his satis clare constat quod molinismus non est systema scientifice elaboratum, procedens a principiis certis et universalibus ; sed incipit ab aliqua objectione particulari solvenda, proponit ejus solutionem et pervenit, velit nolit, ad negationem principii causalitatis (transitus libertatis creatae de potentia ad actum esset sine causa) et principiorum altiorum circa Deum: Deus est Actus purus absque ulla potentialitate, passivitate, dependentia etiam in sua scientia ; Deus est prima causa et primus motor universalissimus tum corporum, tum spirituum, ad intellectionem et voluntariam electionem.

Ideoque theoria « scientiae mediae » videtur implicare non solum mysterium, sed contradictionem ; et quamvis sit ad salvandam libertatem inventa, pervenire videtur ad ejus destructionem, per determinismum circumstantiarum.

E contrario Thomismus est doctrina scientifice elaborata, quae procedit ex certis et universalibus principiis, et legitime accedit ad conclusiones ; ideoque si in his conclusionibus invenitur obscuritas, haec provenit

1. Veritas sequitur ens et ens futuri liberi vel etiam futuribilis liberi est indeterminatum.

ex incomprehensibilitate Dei et ejus actionis intimae in libertatem nostram, non vero ex contradictione.

Molinismus dicit se ponere mysterium in scientia Dei, scil. in scientia media. Thomismus illud invenit in transcendenti efficacia voluntatis divinae, quae infallibiliter movere potest voluntatem nostram ad electionem liberam, prout causalitas divina se extendit usque ad *modum liberum* electionum nostrarum ; et dum actualizat libertatem nostram, eam non destruit, cf. infra Iª, q. 19, a. 8.

*
* *

Sententia thomistarum de praescientia futuribilium. *Quomodo, secundum principia doctrinae thomisticae, futuribilia libera infallibiliter cognoscuntur a Deo.*

In prophetiis comminationis agitur de quibusdam futuris conditionatis liberis seu de futuribilibus liberis, quae sunt, ut dictum est, quid medium inter simplex possibile et futurum absolutum ; v. g. dum annuntiatur Ninivae destructio, si ninivitae non convertuntur, item dum Christus Dominus dixit quod Tyrii et Sidoni conversi fuissent, si audivissent praedicationem Evangelii et miracula vidissent.

Quomodo, juxta principia thomismi, Deus cognoscit infallibiliter ab aeterno haec futuribilia libera ? — Respondent communiter thomistae : *in decreto objective conditionato* et *subjective absoluto*, sine quo, praedicta futuribilia libera remanerent, ut dictum est, indeterminata et igitur incognoscibilia etiam pro Deo ipso.

1° *Probatur ex sancto Thoma*, prout ipse (Iª, q. 19, a. 6, ad 1m), agnoscit in Deo *voluntatem antecedentem* salvandi omnes homines, et dicit (*de Veritate*, q. 23, a. 3) hanc voluntatem esse sinceram et beneplaciti. Atqui, juxta sanctum Thomam, haec voluntas antecedens est subjective absoluta et objective conditionata. Sanctus Doctor dicit enim in I *Sent.*, dist. 46, q. 1, a. 1, ad 3m: « Voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed *ex parte voliti*, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem », id est : Deus vellet salvare omnes homines si hoc non repugnaret manifestationi attributorum divinorum inter quae est Justitia. Cf. infra Iª, q. 23, a. 5, ad 3m.

2° *Probatur ratione*. Secluso enim praedicto decreto divino, causae secundae contingentes et liberae sunt *indeterminatae* seu indifferentes ad ponendum vel non ponendum effectum. Unde sine hoc decreto futuribilia remanerent in ordine possibilium. Manifesta autem est differentia inter *futuribile* et simplex possibile ; v. g. evidens est quod pro Petro in circumstantiis Passionis Domini duo erant possibilia : Dominum negare, Dominum non negare ; sed futuribile addit determinationem : scil. quodnam ex his duobus possibilibus eligeret Petrus si in his circumstantiis poneretur. Ergo sine praedicto decreto conditionato futurum liberum conditionatum non esset cognoscibile, nequidem pro ipso Deo. Cf. IIª IIae, q. 171, a. 3 : « Futura

contingentia *in seipsis* non sunt cognoscibilia, quia *veritas eorum non est determinata.* »

***

Quid sit sentiendum de sententiis aliis a nostra et a moliniana circa praescientiam futuribilium liberorum.

1° Quidam scotistae dixerunt Deum futura libera cognoscere *in decreto concomitante* et non determinante. Ita etiam quidam recentiores.

Si vero hoc decretum sit concomitans tantum, non erit causa futurorum, causa enim saltem natura praecedit suum effectum. Nec igitur istud decretum concomitans potest esse medium cognoscendi futurum. Sic rursus apparent omnia inconvenientia scientiae mediae.

2° Alii docent Deum futura cognoscere in decreto, sive absoluto sive conditionato, multiplicandi tot gratias donec creatura consentiat. Haec sententia affinis est congruismo Suarezii, prout haec multiplicatio gratiarum aequivalet gratiae congruae, sed non ex se efficaci.

Nec tale decretum potest fundare certitudinem praescientiae. Incertum est in hac multiplicatione gratiarum, quaenam vincet voluntatem et quando. Non enim sufficit pro praescientia divina magna conjectura, requiritur absoluta certitudo.

Hae igitur sententiae, velint nolint, ad theoriam scientiae mediae reducuntur. Non enim datur medium inter hanc theoriam et doctrinam decreti divini praedeterminantis. Aut Deus infallibiliter cognoscit contingentia futura, etiam futura conditionata, *in suo decreto determinante*, quod se extendit usque ad modum liberum electionum nostrarum, aut *non in hoc decreto*, scil. *ante hoc decretum*, et hoc est proprie theoria scientiae mediae.

Notandum est denique quod ea quae dicta sunt contra molinistas, pariter dicenda sunt contra Jansenistas, quantum ad statum innocentiae ; hi enim pro statu innocentiae admittunt scientiam mediam et gratiam ab extrinseco efficacem ; si post peccatum originale admittunt gratiam ab intrinseco efficacem, hoc est non titulo *dependentiae* libertatis creatae a Deo, sed *titulo infirmitatis*, propter sequelas originalis peccati.

Pro solutione objectionum quae sumuntur contra thomismum ex laesione libertatis humanae et sanctitatis divinae, nec non ex insufficientia auxiliorum, cf. infra, q. 19, a. 8, de summa efficacia voluntatis divinae quae non omnibus rebus necessitatem imponit, nec libertatem laedit, sed actuat.

ART. XIV. — **Utrum Deus cognoscat enuntiabilia.**

Respondetur affirmative, quia cognoscit quidquid est in potestate nostra : ea tamen cognoscit, non per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sed per simplicem intelligentiam. Essentia enim divina repraesentat omnia unite et indivisim, non sicut species intelligibiles nostrae, quae sic repraesentant unum, quod non aliud. Ita pariter Deus cognoscit immaterialiter materialia.

ART. XV. — **Utrum scientia Dei sit invariabilis.**

Respondetur affirmative, quia scientia Dei est ipsum intelligere subsistens, quod est omnino immutabile, sicut ipsum esse subsistens.

Propterea scientia Dei mensuratur aeternitate, et est omnino supra tempus, et ambit totum tempus. Sic intelliguntur verba Jacobi, I, 17, « apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio ».

Ad 1m. « Res creatae sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. »

Ad 3m. Est quidem variatio in enuntiabilibus a Deo scitis (v. g. Christus est nasciturus, Christus olim natus est) ; sed Deus non cognoscit sicut nos enuntiabilia per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sed per simplicem intelligentiam, ut dictum est.

ART. XVI. — **Utrum Deus habeat de rebus scientiam speculativam.**

Respondetur, scientia dicitur *speculativa* tripliciter 1° *ex objecto* non operabili ab ipso sciente, 2° *ex modo*, si consideratio etiam de re operabili fit definiendo, per resolutionem ad universalia, v. g. quid sit cithara, 3° *ex fine* si consideratio etiam de re operabili est ad cognoscendum tantum, non ad agendum[1].

Deus autem de seipso habet scientiam speculativam tantum, quia ipse non est operabilis ; de aliis habet scientiam speculativam quoad modum, prout cognoscit non solum quomodo res fiunt, sed quid sunt ; *habet scientiam practicam ex objecto, ex modo, sed non ex fine scientis* de factibilibus quae nunquam fiunt ; habet scientiam *simpliciter practicam* et actu de his quae de facto quandoque fiunt.

Sed notandum est quod in se scientia Dei est, absque divisione, eminenter speculativa et practica ; non est distinctio in ea nisi ex parte scitorum.

Scotus tenuit scientiam Dei de seipso esse simpliciter practicam, quia est naturaliter prior amore divino quo Deus seipsum diligit. Sed respondendum est : non sufficit ad notitiam practicam quod eam sequatur amor

---

1. Notandum est cum Cajetano, quod practicum et speculativum hic sumuntur, non solum ut sunt conditiones scientiae in se, sed etiam ex parte scientis ; propterea dicitur quod ars domificativa non intendentis domificare est *speculativa ex fine* ; glossandum est *de fine ex parte scientis*, non ipsius scientiae, quia scientia quae est practica ex objecto et modo est etiam *secundum se* practica fine, quamvis per se non se extendat usque ad executionem in actu exercito, sic differt a prudentia, cf. Ia IIae q. 57, a. 4.

objecti cogniti, oportet quod determinet formam operis aut objectum operationis, ad hoc ut possit dici regula operationis.

Sic terminatur quaestio de scientia Dei, in qua praesertim ostensum est, Deum ratione suae summae immaterialitatis esse maxime cognoscitivum, imo esse ipsum *Intelligere subsistens*; Deum *alia a se* cognoscere in seipso, non immediate in ipsis : *possibilia* quidem in quantum fundantur in essentia divina, ut est imitabilis ad extra, et *res existentes* in decreto voluntatis suae, sine quo scientia divina non esset causa rerum (art. 8) ; Deum cognoscere futura contingentia, non solum in hoc decreto, sed ut sunt jam praesentia in aeternitate, ut terminus intrinsecus aeternae actionis creatricis vel motricis, cujus effectus passive producuntur in tempore.

Sic servatur perfectio cognitionis divinae quae est intuitiva et omnino invariabilis ; mensuratur aeternitate quae ambit totum tempus.

Qu. XV. — De Ideis.

In hac quaestione determinatur quid servandum est de exemplarismo Platonis, ad modum sancti Augustini intellecto, prout scilicet ideae exemplares rerum sunt non extra Deum ut interpretatus est Aristoteles, sed in ipso Deo[1].

Sanctus Thomas in hac quaestione ostendit quod exemplarismus augustinianus admitti potest ex parte Dei quin rejiciantur principia aristotelismi.

Art. I. — Utrum ideae sint.

Respondetur : « Quia mundus non est a casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cujus mundus est factus ; et in hoc consistit ratio ideae. »

Ad 1m. « Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem » imo idea v. g. hominis vel canis non potest existere extra Deum et extra individua harum specierum, quia natura eorum importat materiam communem (ossa et carnes), quae non potest existere quin sit materia individualis (haec ossa, hae carnes) ; materia communis potest abstrahi, seu separatim concipi a materia individuali, sed potest separatim existere. Cf. Ia, q. 84, a. 4 et 5.

Ad 2m. Essentia divina, ut repraesentans res creabiles et creatas, habet rationem ideae seu exemplaris. — Item ad 3m : idea divina nihil aliud est quam Dei essentia ut cognita secundum quod est participabilis et imitabilis diversimode ad extra.

Art. II. — Utrum sint plures ideae in Deo.

Sunt plures ideae in Deo, in quantum ratio totius mundi haberi non potest nisi habeantur *propriae rationes* eorum ex quibus mundus constituitur ; sed haec pluralitas non repugnat simplicitati Dei, quia divinae

1. Nunc etiam dividuntur historici philosophiae circa hanc quaestionem, utrum secundum Platonem ideae exemplares rerum sint extra Deum, an in ipso Deo.

ideae nihil aliud sunt quam ipsa essentia divina cognita ut diversimode imitabilis ad extra.

« Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod *multa intelligat;* sed contra ejus simplicitatem esset, si per *plures species* ejus intellectus formaretur » seu determinaretur ad intelligendum, ut dicit sanctus Thomas in corpore articuli.

Notandum est quod Deus, intelligendo essentiam suam, *ut principium diversimode imitabile* a creatura et *ut terminum relationis imitabilitatis*, quam creatura realiter dicit ad illam, nullam relationem realem habet ad creaturas.

Dicit pariter sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, a. 2 : « Et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei ; unde cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas ; et est quidem *una omnium ex parte essentiae*, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam. »

Cf. ibidem ad 8^m : « Deus intelligit respectum rerum ad suam essentiam, et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso. »

ART. III. — Utrum omnium quae cognoscit Deus sint ideae.

Difficultas est an Deus habeat ideam mali, materiae primae, et, non solum naturarum creatarum, sed singularium et accidentium. Jam quaestiones istas posuit Plato in elaboratione sui exemplarismi, quem perfecit Augustinus.

Respondetur : idea, *ut exemplar*, est omnium quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus, et idea *ut ratio cognoscendi* est omnium possibilium.

Proinde, ut dicitur ad 1^m, « malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar (quia Deus non est causa mali), neque secundum quod est ratio (quia malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni). »

Ad 3^m ponitur aliud corollarium : « Quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi ; nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est ».

Ad 4^m. Accidentia quae sunt proprietates alicujus naturae creatae non habent specialem ideam distinctam ab idea hujusce naturae ; e contrario accidentia quae contingenter superveniunt subjecto specialem ideam habent. Et providentia, ut infra dicetur, se extendit ad singularia.

Unde, ut dicunt thomistae, eorum quae facit aut facturus est Deus habet *ideas actu practicas*, quia ex decreto voluntatis divinae sunt determinatae ad operandum (cf. q. 19, a. 4). De possibilibus autem Deus habet *ideas virtualiter practicas*, quia non sunt per propositum divinae voluntatis applicatae ad operandum. Hoc clare dictum est ab ipso sancto Thoma, *De*

Veritate, q. 3, a. 6. « Ad ea quae sunt, vel erunt, vel fuerunt producenda, *idea (divina) determinatur ex proposito divinae voluntatis ;* non autem ad ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt ; et sic hujusmodi (scil. possibilia) habent quodammodo indeterminatas ideas. »

Causalitas ideae divinae est causalitas exemplaris, seu formae extrinsecae, sicut idea domus quae est in mente architectoris. Ideae divinae sunt igitur exemplaria rerum, sed res non producuntur nisi « secundum determinationem voluntatis et intellectus divini » ut explicite dicetur q. 19, a. 4, et jam quodammodo dictum est q. 14, a. 8.

In hoc apparet quid sanctus Thomas ex platonismo retinet : Ideae exemplares, sunt non extra Deum, sed in Deo, et ideae divinae sunt causae supremae rerum, sed prout habent *determinationem libertatis divinae adjunctam*, hoc non dicebat Plato. Per respectum autem ad nostram cognitionem intellectualem, ideae divinae non immediate cognoscuntur ab intellectu nostro, ut dixerunt ontologistae, nec possunt immediate videri quin videatur ipsa Dei essentia, sed mediate cognoscuntur in speculo sensibilium ut normae supremae et rationes aeternae rerum. Cf. I^a, q. 84, a. 5.

In hoc loco sanctus Thomas dicit : « *Aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter.* Uno modo, *sicut in objecto cognito*, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis ; sed *sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati*, qui Deum vident et omnia in ipso.

« Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo, *sicut in cognitionis principio :* sicut si dicamus, quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere, quod *anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus.* Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. »

Sic ideae divinae sunt aeternae formae exemplares entium et intellectionis creatae. Id est : ens creatum et intellectio creata procedunt ex eodem fundamento supremo. Aliis verbis : si est harmonia inter intellectum et ens, inter leges mentis et leges entis, hoc est quia intellectus creatus et ens creatum ex eodem supremo fonte procedunt.

Hoc est supremum fundamentum metaphysicum valoris ontologici cognitionis nostrae, quae in via inventionis incipit a factis experientiae et a primis principiis rationis et entis et ad Deum ascendit. Ut dicit sanctus Thomas, I^a, q. 79, a. 9 : « *Secundum viam inventionis* per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum... *In via vero judicii* per aeterna jam cognita de temporalibus judicamus et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus. »

Sic sanctus Doctor servat quid servandum est de exemplarismo Platonis ut a sancto Augustino concipiebatur, remanet tamen in via realismi moderati Aristotelis, et omnem excessum idealismi vitat.

Qu. XVI. — De Veritate.

Summa litterae.

Sanctus Thomas primo agit de veritate in communi et secundo de veritate divina.

Circa *veritatem in communi* considerat quod veritas dicit respectum ad tria, scil. *ad intellectum* a quo cognoscitur vel manifestatur, *ad ens* in quo fundatur, *ad bonum* quod est posterior proprietas entis.

Hic non immoramur in his quaestionibus quae longe in metaphysica tractantur.

In primo articulo, ostenditur quod *veritas formaliter et principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus* secundum quod comparantur ad intellectum. *Res autem mensurantur ab intellectu divino* et ab ideis divinis, *et mensurant intellectum nostrum*, qui dicitur verus secundum conformitatem ad eas. Sic « dicitur verus lapis qui assequitur propriam lapidis naturam secundum praeconceptionem intellectus divini ».

In secundo articulo ostenditur quod *conformitas* seu adaequatio intellectus nostri ad res potest quidem jam esse in simplici apprehensione intellectuali per modum repraesentationis conformis ad rem, sed per modum *conformitatis ut cognitae et comparatae ad rem*, solum est *in judicio*, seu in intellectu componente et dividente, quia ibi primo relucet conformitas in convenientia vel disconvenientia praedicati ad subjectum, prout verum est dicere esse quod est, non esse quod non est, et falsum est dicere esse quod non est, et non esse quod est.

In articulo tertio determinatur habitudo veritatis ad ens. Verum ut est in rebus convertitur cum ente, entitative, seu secundum substantiam, addendo ordinem ad intellectum ; (v. g. verum aurum) ; verum autem ut est in intellectu convertitur cum ente, non entitative, sed *manifestative* ut manifestans cum manifestato, aut *regulative*, ut regulans cum regulato (sic verus est intellectus judicans de re aut regulans id quod regulandum est).

In articulo quarto agitur de relatione veri ad bonum. Et dicitur quod verum et bonum, licet entitative sint idem, tamen secundum suas formales rationes *prius est verum quam bonum*, quia verum fundatur in esse rei secundum suam essentiam praecise sumptam, bonum autem in esse rei secundum quod est perfectum et appetibile ; et similiter verum respicit cognitionem, quae est prior appetitu, quem respicit bonum ; nihil enim volitum nisi praecognitum.

***

Secunda pars autem hujusce quaestionis est de veritate divina, scilicet quomodo sit in Deo, et ex veritate divina ostenditur quod veritas est una, aeterna, immutabilis.

In articulo quinto ostenditur quod *Deus non solum est verus, sed est*

ipsa Veritas, quia *ejus esse est, non solum conforme suo intellectui, sed est ipsum intelligere subsistens.*

Insuper Deus est suprema veritas, quia ejus intelligere est causa omnis alterius esse et alterius intellectus.

Sic Deus est prima veritas in essendo, in intelligendo, et in dicendo, prout impossibile est Deum mentiri.

In articulo sexto explicatur quod *veritas omnino una* solum invenitur in intellectu divino, qui est omnium mensura, in creaturis autem multiplicantur veritates ontologicae sicut ipsae entitates, et veritates formales sicut ipsae cognitiones verae.

In articulo septimo ostenditur quod *veritas positive aeterna* est in solo intellectu divino, qui solus est aeternus ; *negative* autem *aliqua* dicuntur *aeternae veritatis*, quia abstrahunt ab hic et nunc, ita principium contradictionis, causalitatis, etc., et omnes propositiones necessariae ; sed veritas formalis seu cognoscitiva istorum non est aeterna nisi in intellectu divino, prout solus Deus ab aeterno cognoscit has veritates necessarias.

Notandum est igitur id quod dicit sanctus Thomas in l. II *Contra Gentes*, c. 84 : « *Ex hoc quod* veritates intellectae sint *aeternae* quantum ad id quod intelligitur, non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae *fundantur in aliquo aeterno.* Fundantur enim in ipsa prima Veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. »

Haec est probatio existentiae Dei per veritates aeternas, quae reducitur ad quartam viam sancti Thomae (Iª, q. 2, a. 3) prout haec ascendit a diversis veris ad maxime verum. Manifestum est enim quod *principium absolute necessarium*, ut principium contradictionis, quo necessario *reguntur* omnia entia tum actualia, tum possibilia et omnes intelligentiae nostrae, debet habere fundamentum in aliquo ente necessario supremo et in aliquo intellectu supremo et aeterno ; hoc enim principium absolute necessarium, v. g. principium contradictionis, non potest habere suum supremum fundamentum in aliqua existentia contingenti, nec in multiplicibus naturis entium contingentium, quae ab ipso reguntur, sed haec veritas necessaria et *negative aeterna* indiget supremo fundamento necessario et *positive aeterno.*

Denique in articulo octavo ostenditur quod *veritas divini intellectus est immutabilis*, dum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem, et hoc dupliciter : prout de re eodem modo se habente aliquis accipit opinionem falsam, aut si opinione eadem manente res mutetur[1].

1. Sanctus Thomas dicit in corp. art. : « Veritas intellectus nostri mutabilis est, *non quod ipsa sit subjectum mutationis*, sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem. » Sic veritates necessariae, praesertim prima principia, non mutantur ; item semper verum est quod id quod olim fuit ita fuit ; sed intellectus noster etiam in suo judicio de veritatibus immutabilibus quandoque mutatur propter debilitatem suam, id est propter inconsiderationem aut oblivium.

In fine corporis articuli dicitur : « Veritas autem intellectus divini est secundum quam res naturales dicuntur verae, quae est omnino immutabilis » ; in hoc affirmatur et immutabilitas ipsius intellectus divini et immutabilitas *naturae rerum*, quae correspondet ideis divinis. Sic etiam pro nobis veritates quae proprie sunt de ipsa natura rerum (v. g. homo est animal rationale) sunt immutabiles et negative aeternae, prout abstrahunt ab hic et nunc.

Qu. XVII. — De falsitate.

Per oppositionem ad verum, sanctus Thomas tractat de falsitate per respectum ad res ipsas, ad sensum, ad intellectum, et ad ipsum verum.

In articulo primo ostendit quod *res naturales comparatae ad intellectum divinum non sunt falsae*, quia in tantum sunt, in quantum a Deo sunt, et ab ejus idea cui conformantur. Morales tamen actiones etiam a regula Dei possunt se subducere, et ideo *peccata vocantur mendacia*. Respectu autem intellectus creati res possunt dici falsae, aut quia falsò significantur, aut propter similitudinem cum vero, ut auricalchum est falsum aurum.

In articulo secundo determinatur quod *in sensu* non est formaliter falsitas formaliter, tanquam in cognoscente falsitatem, sicut neċ veritas, quia non comparat unum alteri ; invenitur tamen ibi occasio falsitatis seu falsi judicii ex apprehensione rei verisimilis respectu verae. — Ut notatur ibidem, *circa propria sensibilia* (ut color, sonus) sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens ex indispositione organi ; sed *de sensibilibus communibus* (ut extensio, distantia) et *de sensibilibus per accidens* (ut substantia, vita) sensus etiam recte dispositus potest habere falsam cognitionem, v. g. ex anormali propositione objecti, quia sensus non directe et immediate ad illa refertur ; ita baculus semiimmersus in aqua videtur fractus.

In articulo tertio determinatur quod intellectus potest esse falsus, non in apprehensione simplici quidditatis, sed in compositione et divisionè, vel in judicio, quatenus attribuit alicui quod ei non inest. Sic in prima apprehensione per accidens potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectus admiscetur ; v. g. si in definitione uniuntur ea quae simul sociari non possunt, ut animal rationale quadrupes.

Denique in articulo quarto docet sanctus Thomas veritatem et falsitatem quae sunt in intellectu *opponi contrarie* et non solum privative, quia utraque consistit in aliquo actu, seu acceptione intellectus, veritas quidem secundum adaequationem seu conformitatem et falsitas per inadaequationem.

Sic terminantur quaestiones de veritate et de falsitate, per respectum ad Deum, ut fieri debet in theologia.

Qu. XVIII. — De vita Dei.

Quoniam intelligere viventium est, post considerationem de intellectu divino agitur de vita Dei.

In articulo primo determinatur quod viventia differunt a non viventibus per hoc quod *viventia se movent ad operationes*, ita jam plantae dum sese nutriunt seu se reficiunt, et sese multiplicant, dum e contra non viventia tantum moventur ab alio, ut lapides, quae non sese movent, sed moventur, attrahuntur.

In articulo secundo ostenditur quod vita non est praedicatum accidentale, sed substantiale in viventibus, licet manifestetur nobis per operationes vitales, quae accidentia sunt. Sic substantia plantae, animalis, hominis est *vivens in actu primo*, quamvis *vita in actu secundo* sit solum in eorum operationibus.

In articulo tertio determinatur quod *Deus habet summam vitam* et *vitam per essentiam*, quia est ipsum *intelligere subsistens*, ita quod a nullo alio determinatur vel movetur ; in tantum enim aliquid deficit a ratione vitae, vel minus perfecte habet illam in quantum indiget moveri, vel determinari ab alio, ut se moveat. Sic nullum vivens creatum habet ita puram rationem vitae, quod omnino moveatur a se et non indigeat ab alio moveri ; etiam altiores creaturae intellectuales indigent moveri efficienter a Deo supremo agente et allici a fine ultimo.

Solus Deus est ipsa Vita per essentiam, sicut ipsa Sapientia, ipsum intelligere subsistens. Hinc Christus affirmavit divinitatem suam dum dixit : *Ego sum via, veritas et vita* (Joan., XIV, 6). Creaturae altiores habent vitam, sed non sunt ipsa vita.

In hoc articulo, sanctus Thomas pulchram elevationem scripsit, ascendendo a vita plantae ad vitam per essentiam, et ostendendo vitam esse magis immanentem et immobilem quo altior est.

Plantae vivunt secundum nutritionem, augmentum, reproductionem, sed forma per quam agunt et finis determinantur eis a natura.

Animalia se movent insuper ad objecta per sensum apprehensa.

Homo insuper sibi praestituit finem suae operationis, et tamen oportet quod ab altiori Causa efficiente moveatur et ab ultimo fine alliciatur.

Solus Deus, qui est ipsum intelligere subsistens, est vita per essentiam omnino immanens et omnino immobilis.

Haec autem immobilitas summae vitae radicaliter opponitur immobilitati inertiae vel mortis. Haec est absentia operationis seu privatio motus,

dum Deus habet operationem intellectus et voluntatis perfectissimam et semper in actu.

Vita ejus est semper in actu secundo, et ut actio, non transitiva, sed immanens et perfectissima, cf. ad 1m.

In articulo quarto, ostenditur omnia quae a Deo procedunt, habere vitam in Deo, secundum esse ideale quod habent in ipso intelligere Dei, in idea divina. Sic omnia vivunt in Deo, secundum illud *Joannis* I, 4 : « Quod factum est, in ipso vita erat. »

Qu. XIX. — De Voluntate Dei.

Post considerationem eorum quae ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem divinam, secundum subsequentem ordinem :

1° *De ipsa voluntate Dei*, q. 19.

2° De his quae absolute ad voluntatem Dei pertinent, scilicet de *divino amore*, qui est actus voluntatis divinae (q. 20), et *de justitia et misericordia*, quae sunt velut virtutes voluntatis divinae, secundum analogiam cum virtutibus moralibus nostrae voluntatis (q. 21).

3° De his « quae ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent », scilicet *de Providentia*, respectu omnium (q. 22) et *de Praedestinatione* respectu hominum in ordine ad salutem (q. 23).

Jam ex hac divisione in prologo posita, apparet quod Providentia dicitur secundum analogiam cum nostra prudentia, quae praesupponit appetitum rectum, seu voluntatem rectam.

Sic est sermo *de moribus divinis*, secundum analogiam cum virtutibus superioris partis animae, scilicet voluntatis et intellectus, nam manifestum est quod virtutes inferioris partis, ut temperantia, non possunt esse analogice-proprie in Deo, spiritu puro. Id est : in eo non possunt esse virtutes inferiores, nec etiam virtutes theologales quae in nobis Deum tanquam nobis superiorem respiciunt. Attamen amor Dei erga seipsum et erga nos, de quo est sermo in q. 20, correspondet analogice caritati nostrae erga Deum et proximum.

Quaestio XIX, de ipsa voluntate Dei, dividitur in duodecim articulos, qui reducuntur ad tres principales partes : 1a pars respondet ad quaestiones *an sit* (a. 1) et *quid sit* (a. 2, quodnam est objectum voluntatis divinae, seu utrum Deus velit alia a se) ; 2a pars est *de modis voluntatis divinae* erga actus et objecta sua, prout libere vult creaturas (a. 3), prout est causa rerum (a. 4) ; prout ejus volitio est incausata (a. 5), prout est efficacissima, immutabilis, et non omnibus rebus volitis necessitatem imponit (a. 6, 7, 8), denique prout est impeccabilis seu non potest velle peccatum (a. 9) ; 3a pars est *de manifestatione voluntatis divinae*, in duobus ultimis articulis : utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi, et utrum circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

Sic melius apparet structura intima hujusce quaestionis, quia divisio non fit immediate per duodecim membra ad invicem opposita, sed per duo membra, postea subdividenda. Et revera duae primae partes enuntiatae

reducuntur ad unam, quae est de voluntate Dei in se sumpta, quod considerandum est antequam sit sermo de manifestatione ejus.

Subdivisiones autem ostendunt quod sanctus Thomas consideravit omnia quae per se ad hanc quaestionem pertinent, per respectum tum ad ipsum Deum, tum ad nos ipsos, secundum varios modos libertatis, causalitatis efficacis et impeccabilitatis, qui per se ad voluntatem potiusquam ad intellectum pertinent.

Speciatim considerandus est per respectum ad quaestionem de scientia Dei, articulus 4 : utrum voluntas Dei sit causa rerum, quo valde illustratur id quod dictum est q. 14, a. 8 : scientia Dei est causa rerum, prout habet voluntatem conjunctam. Diligentissime etiam examinandus est a. 8 utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat, quo illustratur praescientia futurorum contingentium.

ART. I. — Utrum in Deo sit voluntas.

St. qu. Voluntas sumitur dupliciter, sive pro actu volendi, v. g. dum dicitur : haec est voluntas mea ut hoc facias, sive pro facultate volitiva. Sed in proposito non refert quomodo accipiatur, quia ubi unum, ibi alterum, praesertim in Deo, actu puro.

Difficultas est 1° quia objectum voluntatis est finis ; Dei autem non est assignare finem ; 2° quia voluntas est appetitus rei non habitae ; hoc autem imperfectionem designat, quae non est in Deo ; 3° quia voluntas est movens motum, prout movetur ab intellectu ; Deus autem est primum movens immobile. Addi potest : Aristoteles, qui satis longe loquitur in XII l. *Met.* de intellectu Dei, non locutus est saltem explicite de Dei voluntate et libertate, forte ac si non essent, suo judicio, conciliabiles cum Actu puro, summe determinato, quamvis illimitato ; Deus enim non est ulterius determinabilis per actum liberum divinum, qui posset non esse. Inde difficultas.

Responsio tamen est affirmativa : scil. *oportet in Deo esse voluntatem cum sit in eo intellectus.*

1° Haec responsio non est conclusio theologica, est *de fide*, quamvis etiam demonstrari possit voluntas Dei ex ejus intellectu. Quod sit de fide, constat ex innumeris textibus Sacrae Scripturae ; v. g. *Ps.* CXXXIV, 6 : « Omnia quaecumque voluit, fecit Deus. » — *Rom.* IX, 19 : « Voluntati ejus quis resistit? » Haec autem testimonia et alia similia Patres intellexerunt, non in sensu metaphorico, sicut quando est sermo de ira Dei, sed in sensu proprio, quamvis analogico. Ratio hujusce interpretationis est quia dum ira involvit imperfectionem, voluntas in suo significato formali nullam imperfectionem importat.

Denique Concilia eodemmodo loquuti sunt, sufficit citare Conc. Vatic. (Denz. 1782) : « Sancta... Ecclesia credit unum esse Deum... intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum. »

Notandum est quod in hac veritate fidei « In Deo est proprie voluntas » plus affirmatur quam v. g. in hac assertione Platonis in Timeo, 29 : « Quare Deus produxit mundum? Quia bonus erat et non avarus, sed sine invidia. » Item in Convivio in fine est sermo non solum de Supremo Bono, sed de ejus amore erga ea quae ex ipso procedunt.

Sed apud Platonem Dei bonitas, non tam est bonitas voluntatis benevolentis, quam bonitas metaphysica essentialiter suiipsius diffusiva et fecunda. Item apud Plotinum suprema hypostasis est Unum-Bonum, suiipsius diffusivum, sed actualiter seipsum diffundit per necessitatem naturae, secundum emanationem, non vero per liberam voluntatem creandi alia a se ex nihilo. Sic igitur in his conceptionibus graecis mundus apparet quasi necessaria irradiatio Dei, sicut lux solaris necessario procedit a sole, et manifestat ejus bonitatem seu physicam perfectionem. Sic aperitur via ad pantheismum.

E contrario in revelatione Veteris et Novi Testamenti multo magis apparet voluntas Dei et quidem libera, principium liberrimae creationis ; ita ut Deus concipiatur, non solum ut Summum Bonum, neutro modo expressum, τὸ ἀγαθόν, sed ut Ille qui est summe bonus, benevolentiae plenus, ὁ ἀγαθός ; concipitur nempe velut Persona suprema. Hoc quidem apparet jam ex I° capite *Genesis*, 3 : « Dixit : Fiat lux. Et facta est lux. » Ita semper : « Omnia quaecumque voluit, fecit ». *Ps.* CXIII, 8. Hoc magis ac magis apparet in Novo Testamento, speciatim dum Jesus dicit (*Joan.*, III, 16) : « *Sic Deus dilexit mundum*, ut Filium unigenitum suum daret. » Item in I *Joannis* IV, 8-16 : « Qui non diligit non novit Deum, quoniam Deus caritas est... In hoc est caritas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam *ipse prior dilexit nos* et misit Filium suum propitiationem pro peccatis nostris. Carissimi, si sic Deus dilexit nos, et nos debemus alterutrum diligere. » Item ad *Rom.* V, 8 : « Commendat autem caritatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est. »

Valde differt hic modus loquendi a modo loquendi Platonis, Aristotelis aut Plotini ; pro his graecis mundus videtur procedere a Deo secundum quamdam necessitatem naturae, ut radius solis a sole ; sic manifestatur bonitas metaphysica Dei, suiipsius diffusiva, potiusquam ejus benevolentia, analogice concepta ut benevolentia alicujus personae viventis, quae nobiscum societatem habet.

Notabilis est haec differentia, quae saepe remansit inter doctrinam christianam et philosophos modernos. Si quidam ex illis exaggeraverunt libertatem divinam et dixerunt, sicut Cartesius, veritatem principii contradictionis et distinctionem primariam inter bonum et malum a libero Dei arbitrio pendere ; attamen plerique non satis agnoverunt liberam voluntatem Dei ; eam absolute negaverunt Spinoza et pantheistae ex eo procedentes, pantheismus enim est determinismus absolutus ; alii, ut Leibnitz et Malebranche, graviter minuerunt liberam Dei voluntatem, dicendo : « Deus non fuisset nec sapiens, nec bonus, si non creasset, et si non creasset optimum mundum inter possibiles. » Sic aperitur via pantheismo, nam,

si ita est, mundus jam est velut necessaria irradiatio Dei, necessitate, non quidem metaphysica, nec physica, sed morali.

Voluntas Dei e contra summo modo affirmatur in revelatione, et ejus libertas suprema, praesertim exprimitur ubi est sermo de *Dei beneplacito*, vel de voluntate beneplaciti ; v. g. « Memento nostri Domine, in beneplacito populi tui » *Ps.* cv, 4. Item apud *Matth.* xi, 26 : « Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te. »

Nihil simile est, ut patet, apud Aristotelem. Item apud philosophos graecos nullibi est sermo *de proposito voluntatis divinae*, de quo saepe loquitur sanctus Paulus, v. g. *Ephes.*, I, 5 : « Praedestinavit nos... secundum propositum voluntatis suae. » *Rom.* IX, II : « ut, secundum electionem, propositum Dei maneret, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ. » Propositum voluntatis divinae est idem ac decretum voluntatis divinae. Adhuc pertinet ad ordinem intentionis, ante ordinem executionis, sicut propositum nostrum postea exequendum.

Jam igitur in hoc primo articulo de voluntate Dei, sub luce divinae revelationis affirmatur voluntas Dei in sensu proprio et pleno, ita ut nihil simile habeatur apud Aristotelem, nec etiam apud Platonem et Plotinum, a fortiori apud Spinozam et pantheistas modernos.

***

2° In corpore articuli, sanctus Thomas probat a priori in Deo esse voluntatem, et insuper quod voluntas Dei est suum esse et suum velle. Sub isto aspectu hae veritates apparent ut conclusiones theologicae, sed jam revelatae ; inter enim veritates revelatas, quaedam ex aliis dependent, ut immortalitas animae ex ejus spiritualitate.

Probatur autem a priori existentia voluntatis divinae, prout radix propria voluntatis est intellectus. Argumentatio ad hoc reducitur :

Voluntas sequitur intellectum. Atqui in Deo est intellectus. Ergo in Deo est voluntas.

Major probatur vi proportionalis similitudinis inter formam naturalem et formam intelligibilem, prout cognoscimus spiritualia in speculo sensibilium.

Sicut enim res naturalis, v. g. planta, est in actu per suam formam specificam, ita intellectus est intelligens in actu per formam intelligibilem quae objectum repraesentat. Atqui quaelibet res ad suam naturalem formam tendit, quando eam non habet, et quiescit in ea, quando eam habet ; ita materia tendit ad formam, aut quiescit in forma jam habita et retinet eam, item quaelibet res naturalis tendit ad habendas et retinendas partes suas integrales, v. g. planta ad magnitudinem suam normalem. Et ad haec omnia sufficit *appetitus naturalis*, qui est ipsa natura rei tendens ad perfectionem suam naturalem ; vocatur saepe inclinatio naturalis v. g. lapidis ad centrum terrae.

Unde proportionaliter, « natura intellectualis *ad bonum apprehensum*

per formam intelligibilem, similem habitudinem habet ; ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo ; cum vero non habet, quaerat ipsum ; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis », qui dicitur sensitivus. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus.

***

Difficultas tamen est in hac probatione, eamque notant Cajetanus et Joannes a sancto Thoma. Equidem existit quaedam proportionalis similitudo inter rem naturalem, v. g. plantam, et intellectum, sed ex hoc non videtur quod praeter intellectum admitti debeat aliquis appetitus, ut *potentia distincta* et actus distinctus ; sufficit, ut videtur, in ipso intellectu appetitus naturalis, sicut in lapide est appetitus naturalis vel inclinatio ad centrum terrae. Sic Spinoza non vult distinguere in nobis intellectum et voluntatem, ut duas facultates.

Imo, et haec est secunda difficultas, videntur esse quatuor termini in probatione sancti Thomae, quia in majori loquitur de forma intelligibili quae est in intellectu, et in conclusione de bono apprehenso quod est extra intellectum. Haec quidem secunda difficultas est minoris momenti, nam agitur de bono apprehenso per praedictam formam intelligibilem.

Ad primam autem difficultatem respondetur cum Cajetano et Joanne a sancto Thoma : non sufficit appetitus naturalis ipsius intellectus, sed requiritur alia facultas, quae vocatur voluntas, seu appetitus rationalis. Hoc apparet tripliciter : 1° quia *appetitus naturalis*, etiam in intellectu, *sequitur formam ejus naturalem*, et non formam apprehensam seu rei cognitae. — 2° Quia appetitus naturalis est consequenter *determinatus ad unum*, v. g. inclinatio naturalis lapidis est ad centrum terrae, plantae ad determinatam altitudinem, intellectus ad cognoscendum in communi ; e contrario appetitus sequens formam rei cognitae non est determinatus ad unum, sed ad varia se extendit, et est actus elicitus a voluntate (aut etiam ab appetitu sensitivo), sicut cognitio quam sequitur est actus elicitus a facultate cognoscitiva, sive intellectiva, sive sensitiva. — 3° Denique appetitus naturalis ipsius intellectus versatur solum *circa verum cognoscendum*, quod est bonum facultatis cognoscitivae, dum e contra appetitus rationalis versatur circa *bonum totius subjecti*, seu *totius hominis ;* sicut jam appetitus animalis vel sensitivus versatur circa bonum totius animalis bruti. Propterea homo non dicitur simpliciter bonus, nisi sit homo bonae voluntatis, quae scil. vult verum bonum totius hominis.

Haec est notabilis differentia, quae non satis notatur a pluribus intellectualibus, in quibus est quasi atrophia voluntatis, cum quadam hypertrophia intellectus, et saepe non animadvertunt quod contemplatio christiana provenire debet, non solum ex amore cognitionis, sed ex amore ipsius Dei, ut dicit sanctus Thomas, IIa IIae, q. 180, a. 1.

Et ideo sicut in animali bruto, appetitus qui dicitur animalis vel sensitivus, sequens cognitionem, est specialis facultas distincta a facultate

cognoscitiva sensitiva; ita pariter in homine appetitus rationalis, cujus actus sequitur cognitionem intellectualem, est facultas specialis quae vocatur voluntas, quaeque versatur, non circa ipsum cognoscere, quod est bonum facultatis cognoscitivae, sed circa bonum apprehensum totius hominis, cf. infra Iª, q. 80, a. 1, utrum appetitus sit aliqua specialis animae potentia; Iª, q. 59, a. 2: utrum in angelis voluntas differat ab intellectu.

Sic statuitur quod voluntas sequitur intellectum. Cum autem in Deo sit intellectus, ita etiam voluntas.

***

Confirmatio. Imo, ut saepe dicit sanctus Thomas, distinctio inter has duas facultates apparet ex hoc quod « cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente, voluntas vero se extendit in rem exteriorem. » Iª, q. 59, a. 2.

Aliis verbis: verum est formaliter in intellectu, conformitas judicii cum re, dum bonum est extra mentem in rebus ipsis. Sunt duae operationes quae fiunt in sensu inverso, ut ex experientia constat; nam per cognitionem trahimus res ad mentem nostram, dum per volitionem et amorem trahimur ad objectum dilectum. Et, ut ex experientia constat, non solum volumus cognitionem veri, sed possessionem boni, v. g. non solum diligimus cognitionem Dei, sed ipsum Deum: « Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum. » *Matth.* VI, 21. Est magna differentia v. g. inter diligere cognitionem humilitatis ad loquendum de ea, et diligere humilitatem ipsam.

Nec sunt quatuor termini in probatione sancti Thomae; nam dum dicit « intellectus est intelligens in actu per suam formam intelligibilem » subintelligit: « quae apprehenditur bonum »; sic legitime concluditur: « natura intellectualis ad bonum apprehensum » tendit vel quiescit in eo, per voluntatem. Sic servatur proportionalitas enuntiata cum rebus naturalibus.

Sic habetur elevatio mentis ab infima inclinatione naturali lapidis ad centrum terrae, ad supremam voluntatem, in qua non amplius invenitur inclinatio seu desiderium, sed *quies* in bono ab aeterno possesso. In hac elevatione mentis consideratur prius inclinatio naturalis rerum sensibilium quia non cognoscimus spiritualia nisi in speculo sensibilium, et sic manducimur ad cognoscendum summum actum voluntatis quae delectatur in bono divino.

***

In 2ª parte corp. art. ostenditur quod *voluntas Dei est suum esse et suum velle,* quia voluntas est in eo sicut intellectus; atqui intellectus in Deo est suum esse et suum intelligere, ut supra ostensum est, prout Deus est actus purus, sine admixtione potentiae. Ergo.

Corollarium. *Voluntas Dei est ipsum velle subsistens absque distinctione virtuali intrinseca;* alioquin, cum fundamento in re divina, voluntas Dei conciperetur ut potentia per respectum ad actum suum. Unde, inter haec duo, non potest esse nisi distinctio virtualis extrinseca, quae scilicet

fundatur non in re divina, sed in creaturis, prout ipsum velle subsistens aequivalet et facultati volitivae nostrae et nostrae volitioni. E contrario in Deo intellectus et voluntas distinguuntur distinctione virtuali intrinseca cum fundamento in re divina, quia ad diversas lineas pertinent, item intelligere subsistens et velle subsistens virtualiter distinguuntur et non ex hoc sequitur quod aliquid, cum fundamento in Deo, concipiatur ut potentiale per respectum ad aliud.

Aliis verbis idem corollarium sic exprimi potest: voluntas in Deo non habet *rationem potentiae* respectu volitionis, scilicet: haec ratio potentiae non invenitur in voluntate divina formaliter eminenter, sed solum virtualiter-eminenter, ut perfectiones mixtae, v. g. ut rationabilitas seu cognitio discursiva. Hoc enim pertinet ad *modum creatum* voluntatis, hic modus creatus importat imperfectionem, quam non includit *significatum formale* nominis voluntatis. Hoc significatum formale est in Deo non solum virtualiter-eminenter, sed formaliter-eminenter, seu proprie.

Confirmatur responsio ex solutione objectionum.

Ad 1m. Difficultas erat: objectum voluntatis est finis; sed Dei non est finis; ergo nec voluntas. Respondetur: « Licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium » et sic, ut infra dicetur, Deus vult alia a se ad manifestandam bonitatem suam.

Unde ad solutionem difficultatis dicendum est: *Dei volentis non est assignare finem,* transeat; *volitorum a Deo,* nego. Dicitur *transeat,* quia bonitas divina a Deo volita non est vere et formaliter finis volitionis divinae, quia finis distinguitur a finalisato, ut causa ejus extrinseca; potest tamen dici quod bonitas divina diligenda et manifestanda est ratio volitionis divinae, sicut dicitur quod immutabilitas divina est ratio aeternitatis, et immaterialitas divina est ratio ipsius intelligere subsistentis. In hoc sensu bonitas divina potest dici virtualiter, quamvis non formaliter, causa finalis voluntatis divinae.

Sic melius distinguitur significatum formale nominis voluntatis a modo creato voluntatis nostrae.

Ad 2m. Voluntas nostra non solum appetit bonum non habitum, sed amat bonum quod habet et delectatur in illo. Quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur. Voluntas Dei est principaliter circa bonum divinum jam habitum. Adhuc melius distinguitur significatum formale a modo creato.

Ad 3m. Voluntas comparatur ad objectum ut mobile ad movens, si agitur de voluntate creata distincta a suo objecto, non vero si agitur de voluntate divina quae identificatur cum suo objecto.

Sic voluntas est in Deo proprie, seu formaliter-eminenter, sublatis omnibus imperfectionibus pertinentibus ad modum ejus creatum. In suo significato formali voluntas non includit imperfectionem.

Instantia: etiam in suo significato formali voluntas includit imperfectionem, prout *dependet* ab intellectu divino a quo virtualiter distinguitur. Ergo remanet difficultas.

Respondetur: 1° indirecte, si hoc verum esset, etiam intellectus includeret imperfectionem prout dependet a vero et ab ente divino;

2° directe respondetur distinguendo antecedens ; si voluntas procederet ab intellectu, ut a causa, concedo ; ut a principio praeintellecto, nego. Ita in Trinitate Filius est absque imperfectione, quia procedit a Patre, non ut a causa, sed solum ut a principio, sicut linea a puncto[1]. 3° Si imperfectio quaedam remanet, est in nostro modo concipiendi, prout distinguimus intelligere divinum et velle divinum, distinctione rationis ratiocinatae cum fundamento in re divina ; sed haec distinctio, ut distinctio, non existit nisi in mente nostra, sic vocatur distinctio rationis ; in realitate divina intelligere et velle identificantur (quamvis non destruantur) *in eminentia Deitatis*, in qua sunt formaliter-eminenter, cf. Cajetanum in Iam, q. 39, a. 1, n° VII. Sic Deus sub ratione entis continet solum *actu-implicite* attributa divina deducenda, dum Deus sub *ratione Deitatis*, scil. ut in se est, ea continet *actu explicite*, absque ulla deductione necessaria.

N. B. — Notandum est in fine momentum hujusce assertionis : voluntas est proprie seu formaliter in Deo. Hoc momentum nobis apparet si consideramus superioritatem voluntatis nostrae per respectum ad appetitum sensitivum. Voluntas enim nostra, ut specificata a bono universali et non a bono sensibili, est *profunditatis quasi infinitae*, ex parte objecti, in hoc sensu quod solus Deus clare visus potest eam invincibiliter allicere, alia bona non de necessitate eam alliciunt, et voluntas diligit ea libere[2]. Si autem jam verum est dicere quod voluntas nostra est profunditatis quasi infinitae, ex parte objecti, quid dicendum est de voluntate Dei, quae specificatur non a bono universali, sed a *bono divino*, ita ut non realiter distinguatur ab eo, sed cum eo omnino identificetur. Est enim *complacentia infinita in eo, quies divina in eo ;* ita ut id quod per participationem invenitur in oratione quietis sit per essentiam in voluntate divina, sublatis omnibus imperfectionibus.

Jam ex hoc apparet quod *objectum formale voluntatis divinae* est ipsa bonitas divina quae de se est, non solum diligibilis, sed actualiter ab aeterno *dilecta*, sicut veritas divina est de se, non solum in actu intelligibilis, sed actualiter ab aeterno intellecta.

ART. II. — Utrum Deus velit alia a se.

St. qu. Nunc jam agitur de objecto secundario voluntatis divinae. Initio sanctus Thomas optime enuntiat difficultates hujusce problematis. Forsitan sunt illae propter quas Aristoteles non affirmavit quod Deus mundum proprie vult et praesertim libere vult. Et de facto istae difficultates renovatae sunt a Spinoza (initio *Ethicae*, I, 33) ad statuendum quod Deus non agit propter finem, et quod mundus procedit a substantia divina secundum necessitatem naturae.

1. Si dicitur voluntas divina *dependet* ab intellectu divino hoc est secundum nostrum modum imperfectum concipiendi, qui oritur ex distinctione rationis ratiocinatae inter utrumque.
Si vero agitur de ipsa re divina, omnes theologi excludunt in divinis omnem causalitatem et dependentiam, sed admittunt solum ordinem originis inter Personas divinas, cf. Ia 27, a. 1 et 2. Cf. Billuart in hunc locum.

2. De hoc fundo voluntatis nostrae saepe loquitur Tauler.

Principales difficultates sunt 2a, 3a, 4a. In 2a dicitur : volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum, id est allicit, trahit ad se appetitum. Deus autem non potest moveri seu allici ab alio. Ergo non vult aliud a se. — In 3a difficultate dicitur : Deo sufficit sua bonitas, voluntas ejus ex ea satiatur. Ergo non proprie vult alia a se ; si hoc affirmatur, est solum quid metaphorice dictum, ut dum dicitur : Deus est iratus. — In 4a difficultate dicitur : si Deus vult se et alia a se, sunt in eo duo actus voluntatis, quia multiplicantur actus secundum volita, et hoc est contra simplicitatem divinam.

Hae difficultates ponuntur ad purificandam ab omni imperfectione notionem voluntatis per respectum ad creaturas. Et sic ponitur fundamentum solutionis difficultatum quae versantur circa actum liberum voluntatis divinae, de quo est sermo in art. seq. et circa Dei amorem erga creaturas, de quo agitur infra q. 20.

Responsio sancti Thomae est duplex : 1° *Deus non solum se vult, sed etiam alia a se* (et quidem voluntate proprie dicta, non metaphorice), 2° *Deus vult se ut finem, alia a se ut ad finam.*

1° Utrumque saepius affirmatur in Sacra Scriptura et est de fide. Sanctus Thomas citat I *Thessal.* IV, 3 : « Haec est voluntas Dei, sanctificatio nostra », et pro secunda parte responsionis, communiter citatur textus l. *Proverbiorum*, XVI, 14 : « Universa propter semetipsum operatus est Dominus. » Item *Ps.* CXIII, 3 : « Omnia quaecumque voluit fecit. » — Concilium Vaticanum (Denz. 1805) aequivalenter exprimit secundam partem responsionis, definiendo : « Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, an. sit. » Ibidem statim antea definitur libertas creationis.

2° **1a conclusio** ratione sic probatur :

Est similitudo proportionalis inter naturalem inclinationem et rationalem inclinationem quae est voluntas. Atqui res naturales, in quantum perfectae sunt, naturaliter inclinantur ad communicandum aliis suum bonum. Ergo multo magis pertinet ad voluntatem divinam, prout est perfectissima, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet ; sic vult se et alia a se.

Major non tam explicite enuntiatur in articulo, sed enuntiata erat in articulo praecedenti ; est nobis manuductio necessaria, quia non cognoscimus spiritualia nisi in speculo sensibilium, et judicamus de inclinatione spirituali voluntatis ex quadam analogia cum naturali inclinatione rerum sensibilium. Est normalis elevatio mentis.

Minor probatur ex effectu, seu ex experientia, ut notaverat Aristoteles : « Videmus quod *omne agens*, in quantum est actu et perfectum, *facit sibi simile.* » Ex hoc manifestatur quod omne perfectum naturaliter inclinatur ad hoc quod *proprium bonum in alia diffundat.* Sic planta adulta generat similem, et omne animal adultum generat sibi simile.

Ex hac observatione, inductive mens procedit ad enuntiationem hujusce principii generalis : « Ad rationem voluntatis pertinet ut bonum quod quis habet aliis communicet, secundum quod possibile est. »

Neoplatonici, praesertim Plotinus (*Enneade*, v, 1. 6, 7) et Dionysius saepe hoc principium enuntiaverunt : « Bonum est essentialiter diffusivum sui. » Sic inductive veritatem ejus manifestabant, secundum progressionem ascendentem : sol illuminat ac calefacit, planta adulta similem generat, pariter animal adultum seu perfectum ; item homo qui plene artem, scientiam aut sapientiam possidet, inclinatur ad suam cognitionem aliis communicandam. Similiter amor perfectus est principium omnium donorum, ita v. g. amor generosus patris et matris erga filios suos. Unde ex his omnibus apparet quod bonum est suiipsius diffusivum, imo quanto est altioris naturae tanto intimius et plenius est sui diffusivum. Haec elevatio mentis quoad substantiam conservatur a sancto Thoma in praesenti articulo et in IV *C. Gentes*, c. XI, ad illustrandam fecunditatem divinam ad intra in generatione aeterna Verbi divini, nec non IIIª, q. 1, a. 1 ad enuntiandam convenientiam Incarnationis.

Si autem principium istud verum est, applicatio ejus ad voluntatem Dei manifesta est, prout voluntas Dei est perfectissima.

Ut notat sanctus Thomas Iª, q. 5, a. 4, ad 2m ; Iª IIae, q. 1, a. 4, ad 1m, bonum dicitur sui diffusivum prius et immediate in genere causae finalis, per respectum ad agens, et deinde seu mediate in genere causae efficientis, prout agens perfectum inclinatur ad active communicandum aliis bonum quod possidet.

Ex hoc autem principio Plotinus deducit quod Summum Bonum non solum est suiipsius diffusivum, sed quod actualiter se diffundit, secundum necessitatem naturae, ut sol emittit radios suos. Sic mundus esset quasi necessaria irradiatio bonitatis divinae, seu divinae perfectionis. Et aliquid simile dicit Leibnitzius in suo optimismo absoluto, dum affirmat necessitatem, non physicam, sed moralem creationis et creationis optimi mundi inter possibiles ; alioquin, inquit, Deus non esset infinite sapiens et bonus[1].

Sanctus Thomas affirmat quod « pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod est possibile ». In hoc affirmat convenientiam nullo modo necessitatem moralem hujusce communicationis.

***

Circa hanc primam partem corporis articuli sunt tres difficultates.

1ª difficultas est : si bonum est essentialiter diffusivum sui, videtur quod Deus, ut est summum bonum, sit essentialiter diffusivus sui ad extra et quod proinde creatio non sit libera, quod tamen est de fide, ut dicetur art. seq.

1. Cf. *Œuvres de Leibnitz*, édition Erdmann 1840, *Théodicée*, Ie Partie, § 7-10, p. 506, 563. — Voir aussi *La Monadologie*, § 53, édition É. Boutroux, 1881, p. 171 et introduction, p. 77-116.

Respondetur. Dum dicitur bonum est essentialiter diffusivum sui, oportet distinguere *capacitatem communicandi*, et *actum communicandi*. Certo capacitas communicandi aliis bonum est perfectio necessaria in Deo. Insuper actus communicandi bonum aliis seu perficiendi non involvit imperfectionem et Deo convenit. Sed hoc sufficit. Bonum quidem allicit agens, inclinat illud ad agendum, sed agens potest agere aut secundum necessitatem naturae, aut libere ; et in articulo sequenti ostenditur quod Deus vult alia a se liberrime, quia « bonitas Dei est perfecta, esse potest sine aliis et nihil ei perfectionis ex aliis accrescit ».

2ª difficultas : an in Deo actus communicandi bonum aliis sit specialis perfectio.

Respondetur negative, quia Deus non melior nec major est ex hoc quod universum orbem creavit. Hoc melius explicabitur in art. seq. et radicaliter opponitur doctrinae Leibnitzii dicentis : si Deus non creasset nec creasset optimum mundum inter possibiles, non esset infinite sapiens, nec infinite bonus. E contrario secundum sanctum Thomam, et hoc egregie dicetur a Bossuet contra Leibnitzium : Deus non melior est ex hoc quod creavit universum, et non minus bonus fuisset, si non creavisset. Hoc magis explicite apparebit in art. seq. Et sufficit nunc hoc dicere ad notandum quod in articulo praesenti agitur solum de convenientia creationis, imo ita ut non esset inconveniens si Deus creare non voluisset, ut dicetur in art. seq.

Notandum est circa hoc quod thomistae generaliter non admittunt modum loquendi Cajetani, in commento praesentis articuli, dum dicit, nº III : « Inclinari in bonum aliorum per modum voluntatis divinae est *perfectio voluntatis divinae ;* sed... perfectio voluntaria... et *omnino libera.* Concedere autem quod Deum velle alia est perfectio voluntaria et omnino libera, nullum est inconveniens... quoniam significat suum oppositum non esse imperfectionem. »

Communiter tamen thomistae hunc modum loquendi rejiciunt, quia non potest concipi in Deo nova perfectio libera quasi superaddita infinitae perfectioni necessariae Actus puri, et virtualiter ab ea distincta, sic enim voluntas divina conciperetur cum fundamento in re divina ut potentialis per respectum ad hanc novam perfectionem liberam superadditam, et in hoc est quoddam periculum pantheismi, prout sic minuitur valor principii : « ipsum esse divinum est *esse cui nulla potest fieri additio* », propterea non potest esse accidens in Deo. Cf. Iª, q. 3, a. 4 et 6.

Unde thomistae dicunt id quod Cajetanus melius inspiratus scripsit in IIIam, q. 1, a. 1, nº VI : « *Communicare se aliis importat perfectionem non in communicante, sed in illis quibus communicatur.* ... Et ad naturam boni spectat communicare seipsum aliis, non ut ipsum communicans sit melius, sed ut alia bonificentur per ipsum. »

Godoy O. P. in Iam q. 19, d. 48, § IV et V, n. 85 bene notat quod primus modus loquendi Cajetani intelligi debet *de perfectione libera*, quae deesse potest in Deo, non in quantum est perfectio, sed sub ratione objecti contingentis voliti. Sed thomistae ad hoc exacte exprimendum dicunt :

actus liber in Deo non addit in eo novam perfectionem, sed supponit infinitam perfectionem Actus puri, et est defectibilis solum ratione objecti voliti. Cf. art. seq.

Terminologia communiter recepta paulo aliter exprimit id quod Cajetanus dicere volebat ; formulatur nempe ut propositio modalis *de dicto*, potius quam ut propositio modalis *de re*. Non dicit : actus creandi est perfectio libera et conveniens in Deo, quia tunc conveniens caderet super perfectionem quae videtur superaddita. Sed dicit : *conveniens est quod Deus creaverit universum orbem*, quamvis non fuisset inconveniens si non creasset. Item conveniens est quod nos elevaverit ad vitam gratiae, et quod Filium suum miserit in mundum ad nos salvandos, quamvis non fuisset inconveniens si nos non elevasset ad ordinem supernaturalem, aut si non voluisset Incarnationem. Haec enim sunt liberrima.

In hoc exemplo apparet quod non aequivalet propositio modalis de re propositioni modali de dicto, ut notavit sanctus Thomas, Iª, q. 14, a. 13, ad 3m : falsum est enim dicere : omnis res quam Deus scit est *necessaria*. Sed verum est dicere : *necesse est* (necessitate consequentiae non consequentis) quod omne scitum a Deo sit. Item verum est dicere : necesse est (necessitate consequentiae) quod praedestinatus velit bonum salutare et salvetur. Sed falsum est dicere : praedestinatus necessario vult bonum salutare et salvatur.

Unde remanet argumentum sancti Thomae, scil. : « Ad voluntatem Dei pertinet ut bonum suum aliis communicet secundum quod possibile est. »

3ª difficultas oritur ex his ultimis verbis « secundum quod possibile est ». Ex hoc videtur, quod Deus, si creat mundum, debeat creare mundum meliorem inter mundos possibiles, ut dicet Leibnitzius.

Respondetur. Sanctus Thomas tenet, ut dicet art. seq., volitionem qua Deus vult alia a se esse liberrimam, et non posse a nobis cognosci a priori, sed solum post factum aut per revelationem. Nunc autem, post factum creationis, ostenditur quod conveniens est quod Deus creet, quamvis non fuisset inconveniens si non creasset ut dicetur art. seq. Unde haec verba « secundum quod possibile est » indicant solum praedictam convenientiam. Insuper, ut infra dicetur Iª, q. 25, a. 6, supremum possibile aut creabile non potest concipi, quia « qualibet re a se facta Deus infinitus potest creare aliam meliorem », v. g. angelos semper meliores et altiores, quia inter quodlibet creatum et infinitam Dei perfectionem est distantia infinita.

***

2ª conclusio articuli est : *Deus vult se ut finem, alia a se ut ad finem.* Hoc sequitur ut corollarium primae concl., quia Deus non potest absque ordine, scil. *subordinatione* velle seipsum et alia a se ; nec potest haec duo objecta velle ut coordinata, tanquam ex aequo ; nam omnis coordinatio supponit subordinationem ; ordo est dispositio secundum prius et posterius per respectum ad aliquod principium ; et proinde verificatur prius in subordinatione quam in coordinatione ; v. g. duo milites non sunt coordinati, nisi prius subordinentur eodem duci alicujus legionis.

Difficultas est quoad hanc secundum conclusionem. Si Deus omnia vult propter seipsum, hoc videtur minuere ordinariam conceptionem *bonitatis* seu *liberalitatis* Dei, et *generositatis* ejus amoris erga nos. Imo caritas Dei erga nos est amor, non concupiscentiae, sed benevolentiae ; atqui amor benevolentiae est quo diligimus alium non propter nos sed propter ipsum. Ergo Deus, ut vere nos diligat amore benevolentiae et non concupiscentiae, debet nos diligere propter nos et non propter seipsum. Haec est objectio proposita a Kantio, Hermès, Gunther, recentius a Laberthonnière (in articulo posthumo, cf. *Revue Thomiste*, juillet-oct. 1935, p. 568-605).

Respondetur 1º Contra Hermès et Gunther definitum est in Conc. Vatic. (Denz., 1805) : « Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, an. sit. » Hoc autem sic explicatur in capite correlativo ejusdem Concilii (Denz. 1783) : « Hic solus verus Deus *bonitate sua* et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam[1], sed *ad manifestandam* perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio, simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. » — Cf. Contra Hermès et Gunther, J.-M.-A. Vacant, *Études théologiques sur le Concile du Vatican*, 1895, t. I, p. 268

Concilium Vaticanum sic explicavit sensum verborum l. *Proverbiorum*, XVI, 14 : « Universa propter semetipsum, operatus est Dominus » id est ad manifestandam bonitatem suam. Si homo operatur ad manifestandam bonitatem suam non subordinate Deo est vana gloria, sed si homo vel Deus ipse operantur ad manifestandam bonitatem divinam seu supremam, nulla est vana gloria, sed vera ; ex hac enim manifestatione sequitur clara Dei notitia cum laude, quae est vera gloria, et agnitio debita supremae excellentiae.

Nec inde sequitur quod Deus nos diligat non amore benevolentiae, sed concupiscentiae. Etenim amor benevolentiae est quo diligens *vult bonum alteri*, et non solum sibi. Atqui Deus vult bonum nobis, et non solum sibi ; imo Deus vult seipsum nobis dare, et nobis dedit Filium suum ; sed subordinamur Deo tanquam supremo bono. Ergo Deus nos diligit amore benevolentiae, sed subordinat nos sibi. Id est : nos diligit ut *subjectum cui* vult bonum, non vero *ut finem* creationis.

Alioquin esset inversio ordinis seu perversio, sicut dum avarus praeeligit aurum suae propriae dignitati rationali, et propter amorem auri perdet animam suam.

Imo si Deus diligeret creaturam ut finem creationis, non amplius summum bonum diligeret super omnia, sic Deus recederet a seipso, esset peccatum mortale in Deo, id est cumulus absurditatum.

Unde falso definiretur *amor benevolentiae*, nec Deo attribui posset, si diceretur : est amor quo alter propter seipsum diligatur et non propter

1. In hoc esset amor concupiscentiae.

amantem. Definiendus est amor benevolentiae, amor quo *volumus bonum alteri* ; ita ut alter sit *subjectum cui* volumus bonum et non necessario finis ultimus dilectionis nostrae[1]. Sed quando nos diligimus Deum amore benevolentiae et caritatis, volumus bonum Deo scil. gloriam ejus, et insuper diligimus eum ut finem ultimum. Sic dicitur in *Ps.* CXIII, 1 : « Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam » ; sic est vera gloria et non vana.

Ita magistri cum vero gaudio exponunt altas veritates studentibus, etiam unico studenti, et magis quidem propter amorem veritatis et Dei, quam propter amorem studentis cui veritas communicatur.

Insuper ex positione Kantii, Hermès et Gunther, sequeretur potius miseria creaturae quam ejus beatitudo ; quia si creatura rationalis esset finis creationis, finis ultimus hominis non esset summum Bonum, super omnia diligendum, sed esset bonum limitatum dignitatis humanae ; et sic aspirationes naturales hominis ad bonum infinitum frustrarentur etiam in ordine naturali.

Denique falsum est dicere quod est « egoismus » in Deo, si omnia fecit propter seipsum.

Egoismus enim est amor inordinatus suiipsius, quo homo praeeligit se altiori bono v. g. familiae, patriae, etc. Deus autem non potest se praeeligere altiori bono, quia identificatur cum Summo Bono. Dum Deus seipsum super omnia diligit, Bonum supremum omnibus praeeligit, ut oportet[2].

Unde haec doctrina, quidquid dixerint Kantius, Hermès, Gunther et Laberthonnière, nullo modo minuit Dei liberalitatem et amorem benevolentiae seu caritatis ejus erga nos ; sed valde illustrat *summam amabilitatem divinae bonitatis, quae sola diligi potest a Deo ut finis.* Bonitas creata seu creatura non potest diligi a Deo ut finis, quamvis creatura sit subjectum cui Deus amore benevolentiae vult bonum, ad manifestationem bonitatis suae.

Imo quia hic amor creaturarum, ut dicetur art. seq. est liberrimus, id est nullo modo necessarius ad beatitudinem Dei, eo ipso est absolute *gratuitus* et ideo liberalissimus, radicaliter oppositus egoismo, et est manifestatio generositatis Dei, seu ejus magnificentiae. Insuper, ut notat Billuart circa praesentem articulum, « tanto generosior et perfectior est amicitia, quanto amatus nihil in se amabile habens, pauperrimus, ex sola gratuita voluntate diligitur et beneficiis cumulatur. Ita Deus diligit creaturas ex sola sua bonitate, iisque sua bona communicat, non propter suam utilitatem, sed *ut illis bene sit in ipso tanquam in summo bono* et suo ultimo fine. »

---

1. Si quandoque dicitur : « de ratione amicitiae est quod amicus diligatur propter seipsum », sensus est : « quod amicus diligatur ut *finis cui*, seu *subjectum cui* beneficia volumus » ; non est sensus quod bonum quod est in amico sit ratio cur amamus illum ; imo generosior est amicitia quando amatus nihil in se amabile habet.

2. In hoc apparet quam maxime erraverunt illi qui locuti sunt de « egoïsmo transcendentali » Dei ; egoïsmus non est perfectio simpliciter simplex, est defectus, scil. inordinatus amor suiipsius. Non est igitur in Deo, nec sufficit addere « transcendentalis », ut hic defectus fiat absoluta perfectio.

Cf. *Ps.* CV, 1 ; CVI, 1 : « Confitemini Domino quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia ejus. » *Luc*, I, 53 : « Esurientes implevit bonis ». Et in parabola talentorum, dans praemium bonorum operum, Dominus ait : « Euge serve bone et fidelis : intra in gaudium domini tui » *Matth.* XXV, 23. Est perfectus amor amicitiae, Deus dat nobis suam propriam beatitudinem.

* * *

Confirmatur responsio ex solutione objectionum articuli.

1a *objectio* est minoris momenti, scil. velle divinum est ejus esse ; atqui Deus non est aliud a se, ergo nec vult aliud a se.

Respondetur : velle divinum est ejus esse re et non ratione, concedo ; re et ratione, nego. De ratione autem volitionis est quod sit relativa ad aliquid.

2a *objectio :* volitum movet, allicit voluntatem ; si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur, allicitur voluntas ejus ab aliquo alio, quod est impossibile.

Respondetur : distinguo antecedens : volitum propter se movet voluntatem, concedo ; volitum propter aliud, nego ; v. g. in eo qui sumit medicinam amaram propter sanitatem, sola sanitas movet voluntatem. Deus autem non vult alia a se nisi propter suam bonitatem manifestandam ; bonitas divina manifestanda est ratio diligendi creaturas, ratio omnium operum Dei ad extra. Nec ipsa bonitas divina proprie *movet* seu allicit voluntatem divinam, sed est ratio diligendi creaturas.

3a *objectio :* cuicumque volenti sufficit aliquod volitum, nihil quaerit extra illud. Atqui Deo sufficit sua bonitas infinita. Ergo.

Respondetur : distinguo majorem : nihil quaerit extra illud, nisi ratione illius manifestandi, concedo ; nihil omnino vult extra illud, nego. Ita Deus nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis, sed ad eam manifestandam vult alia a se.

4a *objectio :* actus voluntatis multiplicantur secundum volita. Ergo si Deus vult se et alia a se, erit multiplex actus ejus voluntatis.

Respondetur ad 4m : « Sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno ; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua. »

* * *

1um dubium : *an sola bonitas divina sit objectum formale, motivum et terminativum voluntatis divinae*, ita ut creaturae sint solum ejus objectum materiale.

Respondetur affirmative, ex art. ad 2m, nam illud est objectum formale, motivum et terminativum alicujus potentiae, a quo per se et ratione sui movetur, et quod per se et ratione sui attingit. Atqui Deus omnia vult propter bonitatem suam manifestandam, ita ut in bonitate divina sit tota ratio movendi et proinde terminandi, quia principium alliciens et

terminus volitionis coincidunt, sed principium dicitur per respectum ad intentionem et terminus ad fruitionem in bono intento et possesso. — Insuper voluntas specificatur a suo objecto formali ; atqui voluntas divina non potest specificari ab alia bonitate quam divina, quia sic ab alia dependeret.

2um **dubium** : *an sola bonitas divina sit objectum adaequatum voluntatis divinae.*

Respondent thomistae affirmative, quia bonitas divina tam late patet in ratione boni quam pateat voluntas divina in ratione potentiae, nam utraque est infinita. Unde non valet pro Deo distinctio inter objectum proprium et objectum adaequatum, quae datur pro intellectu creato. Objectum adaequatum intellectus creati est ens secundum totam latitudinem entis, dum objectum adaequatum intellectus divini est *Deitas* quae est quodammodo supra ens et bonum, prout ea continet formaliter-eminenter.

Objectio : Deus movetur tamen nostris meritis ad nos praemiandum, nostris miseriis ad nobis subveniendum (ratio miserendi est miseria, IIa IIae, q. 30, a. 2) ; sic Deus voluit Incarnationem ad redemptionem nostram. Ergo creatura quodammodo movet voluntatem divinam, ut objectum motivum.

Respondetur : negatur antecedens : Deus enim ad haec movetur sola sua bonitate diversimode considerata ; id est non ad haec movetur Deus, sicut nos, propter honestatem quamdam particularem in his objectis relucentem ; sed bonitas divina, ut est ratio benefaciendi, specificat liberalitatem divinam, ut est ratio cuique suum tribuendi, specificat justitiam divinam quae distribuit praemium aut poenam debitam ; item bonitas divina, ut est *ratio miseris subveniendi*, movet et specificat misericordiam divinam, quia virtutes divinae nequeunt a bono creato specificari. Si igitur sanctus Thomas dicit IIa IIae, q. 30, a. 2 : « ratio miserendi est miseria » tunc loquitur de misericordia creata et insuper hoc dicit ex parte causae materialis perficiendae, non ex parte causae finalis, seu finis cujus gratia.

Sic dicitur quod Deus voluit Incarnationem Filii sui propter nos, in quantum humanitas redimenda fuit subjectum cui seu finis cui proficua est Incarnatio. IIIa, q. 1, a. 3, c. et ad 3m.

Sic remanet quod finis ultimus Incarnationis est manifestatio bonitatis divinae.

Instantia : attamen Deus vult unam creaturam propter aliam et omnia propter electos ; ergo saltem creaturae altiores sunt objectum motivum voluntatis divinae.

Respondetur : distinguo antecedens : in hoc sensu quod « *Deus vult hoc esse propter hoc*, sed *non propter hoc vult hoc* » ut dicetur a. 5. Id est : conjunctio *propter* afficit *objectum*, (vult unam creaturam esse propter aliam) ; non vero afficit ipsam *volitionem divinam*, quae est unica et increata, et non dependens a creaturis. V. g. Deus vult omnia esse propter electos, sed electi non sunt causa hujusce volitionis divinae, ut volitio est

subjective sumpta. E contrario in nobis sunt saltem duo actus voluntatis, scilicet intentio et electio, et nos propter finem intentum volumus media, per subsequentem actum electionis, cujus causa est primus actus intentionis.

Remanet igitur quod Deus nullum bonum creatum vult ratione ejus, sed ratione bonitatis divinae ad quam ordinantur omnia creata.

***

Corollarium : quando dicitur *Deus omnia operatus est propter gloriam suam exteriorem*, hoc non intelligendum est propter creatam claram Dei notitiam cum laude, quia haec creata notitia et laus ordinatur ad Deum, sed intelligendum est : *propter increatam bonitatem manifestandum.* Sic optime servatur responsio sancti Thomae : Deus vult se et alia a se, sed se ut finem, et alia a se ut ad finem.

Ex his apparet etiam quod finis ultimus omnium operum Dei ad extra etiam Incarnationis Verbi est manifestatio bonitatis divinae, quamvis possit esse finis subordinatus, scil. Incarnatio est propter nostram salutem, ut nobis proficua.

Aliud corollarium : ***unde sicut voluntas beatorum non potest quiescere nisi in bono divino, a fortiori voluntas divina.*** **Dicitur a fortiori, nam voluntas divina specificatur a bono divino, dum voluntas creata specificatur a bono universali, et si diceretur : voluntas creata specificatur a bono divino, jam haberet idem objectum specificativum ac caritas infusa, et non posset elevari ad superiorem ordinem gratiae.**

ART. III. — Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

St. qu. Hic quaeritur : utrum Deus alia a se velit libere, an ex quadam necessitate, aut naturae, aut scientiae, scil. necessitate physica aut morali. Juxta Pantheistas, ut Spinozam, Deus alia a se producit necessario, necessitate metaphysica, aut saltem physica ; sic nihil esset possibile praeter id quod existit ; v. g. Spinoza non potuisset nasci in alia civitate, quam in ea in qua natus est, ut respondit ei Leibnitzius ; sed Leibnitzius ipse dixit : Deus alia a se vult necessitate morali, quia fuisset inconveniens, contra sapientiam et bonitatem, Deum alia a se non velle et meliora non velle. Haec doctrina invenitur etiam apud Malebranchium, et deinde apud Gunther et Rosmini. Si ita esset, sec. necessitatem moralem Leibnitzius non potuisset nasci nisi in ea civitate et in ea hora in qua natus est. Sic omnia quae eveniunt essent necessaria, juxta ipsum, saltem necessitate morali.[1]

Sanctus Thomas in statu quaestionis ostendit difficultates hujusce problematis ; sex objectiones initio ponit. Cf. etiam *de Verit.*, q. 23, a. 4 ;

1. Cf. LEIBNITZ, *Théodicée*, Ie Partie, § 7-10.

de Pot., q. 3, a. 15 ; *C. Gentes*, I, 76, 81, 82 ; l. II, c. 23, 24, 26, 27 contra averroistas.

Sunt praesertim duae difficultates : 1ª est *quoad exercitium actus liberi* qui videtur esse quid contingens in Deo, quia potest non esse. Haec difficultas tangitur in 4ª objectione articuli : « voluntas divina esset contingens, ad utrumlibet et sic imperfecta », imo in ea esset volitio libera quae posset non esse ; et quaeritur in 5ª objectione : undenam veniret haec determinatio contingens in Deo. Haec difficultas longe lateque examinata est a thomistis.

Alia principalis difficultas est *quoad specificationem et motivum objectivum actus liberi*, prout nihil volitum nisi praecognitum ut conveniens et melius ; et sic si melius est creare, esset inconveniens non creare, et non creare meliores creaturas. Unde videtur quod Deus debeat velle alia a se, si non ex necessitate naturae, saltem *ex necessitate scientiae*, vel *sapientiae*, vel *bonitatis*, id est : si non necessitate metaphysica et physica, saltem necessitate morali, secus esset imperfectio in Deo. Haec objectio evolvitur praesertim a Leibnitzio, Gunther, Rosmini. Sanctus Thomas eam non ignorabat, eam tangit quodammodo in 2ª et 6ª objectione praesentis articuli, et magis explicite infra q. 25, a. 6. Utrum Deus possit meliora facere quam ea quae facit, et *C. Gentes*, II, c. 26, 27, *contra determinismum averroistarum*.

Aristoteles nunquam affirmavit libertatem divinam, quia nescivit eam conciliare cum Dei immutabilitate, et videtur admittere mundum esse, non solum ab aeterno, sed necessario productum. Ita neoplatonici, in eorum doctrina de emanatione.

Medio aevo Abaelardus negavit libertatem divinam, dicendo quod « Deus non potest facere nisi ea quae facit » Denz. 374. Aureolus docuit libertatem esse tantummodo metaphorice in Deo, alioquin actus liber esset in eo quid contingens.

Deinde Wiclef, Bucerus, Calvinus videntur veram in Deo libertatem negare.

Hanc quaestionem longe tractavimus alibi : *Dieu, son existence et sa nature*, 6ª editione, p. 427-440 ; 590-672.

***

Responsio est : *alia a se Deus non ex necessitate sed liberrime vult.*

1° Hoc est de fide, et saepe enuntiatur in Sacra Scriptura, v. g. *Genes.* I, 3 : « Dixit Dominus : Fiat lux et facta est lux. » *Ps.* XCIII, 1 : « Deus ultionum libere egit ». *Exod.* XXXIII, 19. Dominus dixit Moysi : « Miserebor cujus misereor, et misericordiam praestabo cujus miserebor ». — *Rom.*, IX, 18 : « Ergo (Deus) cujus vult miseretur, et quem vult indurat », id est summa libertate. Item *Ephes.*, I, 11 : « Omnia operatur secundum consilium voluntatis suae. » In multis aliis locis agitur de beneplacito divino, et de Dei libera dilectione erga electos. Electio divina est proprie actus liber, cf. de ea, *Rom.* IX, 11, XI, 5, 28. *Matth.* XX, 15, in parabola de operariis in vinea, Dominus dicit : « volo autem et huic novissimo dare sicut et tibi. Aut non licet mihi quod volo facere ? »

Imo jam in V. T. pluries affirmatur summa Dei libertas, v. g. *Eccli.* XXXIII, 10 : « Quasi lutum in manu figuli... sic homo in manu illius qui se fecit, et reddet illi secundum judicium suum. » — *Eccli.* XXXIX, 8 : « Si Dominus magnus voluerit, spiritu intelligentiae replebit illum. » — Item *Jerem.*, XVIII, 3.

Concilium Vaticanum (Denz. 1805) contra Gunther qui doctrinam leibnitzianam de necessitate morali admittebat, definivit : « Si quis dixerit *Deum* non *voluntate ab omni necessitate libera*, sed tam necessario *creasse*, quam necessario amat seipsum, an. s. » Et in capitulo correlativo (Denz. 1783) dicitur quod Deus « liberrimo consilio » creavit. Cf. Vacant, *Études sur le Concile du Vatican*, t. I, p. 269, 270.

Item damnata est haec propositio Ant. Rosmini (Denz. 1908) : « Amor quo Deus se diligit etiam in creaturis et qui est ratio, qua se determinat ad creandum, *moralem necessitatem* constituit, quae in ente perfectissimo semper inducit effectum ; hujusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem. » Si ita esset, libertas esset perfectio mixta sicut cognitio discursiva. E contrario libertas est perfectio simpliciter simplex, sic de necessitate est in Deo. Attamen, ut videbimus, ipse actus liber, v. g. creandi, non est in Deo perfectio simpliciter simplex saltem proprie dicta, quia non melius est pro Deo hunc actum habere quam non habere.

2° Ratione probatur quod *Deus bonitatem suam vult ex necessitate et alia a se libere.*

Prima pars est sine difficultate : « Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem divinam, quae est proprium ejus objectum. » Insuper in divina bonitate nulla relucet aut relucere potest ratio mali, sed in ea apparet omnis ratio boni ; deinde Deus est necessario actu volens et non solum in potentia ; ideoque vult necessario bonitatem suam et necessitate specificationis et necessitate exercitii.

Secunda pars probatur a sancto Thoma, ex hoc quod *Deus nullo modo indiget creaturis ad possessionem bonitatis suae infinitae.* Hoc sic ostenditur :

Ea quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint necessaria ad finem. Atqui Deus vult alia a se ut ordinantur ad *suam bonitatem* (manifestandam), *quae*, cum sit perfecta, *potest esse sine creaturis* et *nihil ei perfectionis ex illis accrescit.* Ergo Deus non ex necessitate vult alia a se ; sed supposito quod ea velit, non potest ea non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Minor aliis verbis exprimitur : post creationem sunt quidem plura entia, sed non plus entis, nec plus perfectionis, nec plus bonitatis, quia prius praeexistebat necessario et ab aeterno infinita bonitas necessario et actualiter a Deo dilecta et possessa.

Probatio est apodictica et lucidissima. Haec est pars claritatis in hoc claro-obscuro. Obscuritas erit in constitutivo formali actus liberi Dei.

***

Confirmatur probatio ex solutione objectionum articuli.

Ad 1m. Omne aeternum est necessarium, sive absolute, sive hypothetice. Unde ex hoc quod Deus ab aeterno vult quidquid vult, non sequitur quod absolute necesse est Deum velle alia a se ; hoc est necessarium hypothetice tantum, supposito quod ea velit.

Ad 2m. Bonitas divina, a Deo necessario volita, potest esse sine aliis ; unde Deus alia a se vult liberrime et summa generositate.

Ad 3m. Non est naturale Deo velle alia a se, nec innaturale, sed voluntarium et liberum, imo liberrimum.

Ad 4m. Solvitur haec difficilis objectio : omne contingens est imperfectum ; atqui voluntas divina esset contingens ad utrumlibet ; ergo esset imperfecta. — Respondetur : concedo majorem ; distinguo minorem : voluntas divina esset contingens ad utrumlibet, *in seipsa*, nego ; *secundum habitudinem non necessariam ad aliquod volitum*, concedo ; et pariter distinguitur conclusio, ita ut imperfectio sit solum in hoc volito contingenti, non in ipsa voluntate divina. Hoc bene explicatur ibidem a sancto Thoma dum dicit : « *Aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causae.* Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quae contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis » ; ita v. g. quidam fructus non ad maturitatem perveniunt

Ad 5m respondetur huic instantiae : quod est indifferens ad utrumlibet nihil determinatum producit, nisi determinetur ab extrinseco. Atqui Deus non potest determinari ab extrinseco. Ergo Deus non est indifferens ad utrumlibet. — Respondetur distinguendo majorem : quod est indifferens indifferentia potentiali seu passiva, concedo ; indifferentia actuali et activa, nego. Concedo minorem. Distinguo conclusionem : Deus non est indifferens, indifferentia potentiali et passiva, concedo ; indifferentia actuali et activa, nego. Hoc aequivalenter sic exprimitur ibid. a sancto Thoma : « Causa quae est ex se contingens (ut libertas humana), oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum (sic allicitur ab objecto, et movetur a Deo ad eligendum libere hoc objectum) ; sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam. »

Ad explicationem distinctionis notandum est quod in libertate nostra, antequam aliquid eligat, est indifferentia dominatrix potentialis seu passiva ; in ejus autem electione jam determinata, quae tamen remanet libera, est indifferentia dominatrix, non quidem potentialis seu passiva, sed actualis et activa, prout homo libere eligens aliquod bonum particulare, non ex omni parte bonum, non invincibiliter allicitur ab eo, sed illud actualiter vult conservando realem potentiam non volendi, imo nolendi. In Deo autem, actu puro, non est indifferentia potentialis et passiva, sed sola indifferentia dominatrix actualis et activa, ipsius velle per se subsistentis, seu amoris per se subsistentis, qui habet habitudinem non necessariam ad creaturas.

Hae duae ultimae responsiones sancti Thomae, ut statim videbimus, multum juvant ad explicandum quid sit actus liber in Deo, et quaedam sit ejus indifferentia.

Ad 6m respondetur huic difficultati : quidquid Deus scit, ex necessitate scit, quia scientia ejus est ejus essentia ; ergo pariter quidquid Deus vult, ex necessitate vult. — Responderi potest : distinguo antecedens : si agitur de scientia simplicis intelligentiae, concedo ; de scientia visionis, nego, et nego consequens et consequentiam, quia voluntas de qua loquimur nunc est conjuncta cum scientia visionis (Ia, q. 14, a. 8). Insuper scientia Dei est de rebus ut sunt ab aeterno praesentes in Deo cognoscente, dum voluntas comparatur ad res, ut sunt in seipsis (prout bonum non est in mente ut verum, sed in rebus) ; res autem in seipsis sunt contingentes.

* * *

Propositae sunt aliae objectiones, praesertim duae, scil. ut jam dictum est : Bonum est essentialiter diffusivum sui. Atqui Deus est summum bonum. Ergo Deus est essentialiter (seu necessario) diffusivus sui.

Respondetur distinguo majorem : bonum est essentialiter diffusivum sui, *ut possit se communicare* et hoc prius in genere causae finalis, concedo ; *ut de facto ex necessitate se communicet*, subdistinguo : si agitur de bono naturali communicabili, v. g. de illuminatione solis, concedo ; si agitur de bono per voluntatem liberam communicabili, nego. Unde Deus essentialiter est diffusivus seu communicativus sui, sed nonnisi libere actualiter communicat participationem bonitatis suae ; quia ad eam perfecte possidendam non indiget creaturis.

Ultima objectio notanda est ista : Deus est omnino immutabilis, seu non potest esse aliter quam sit. Atqui Deus esset mutabilis, si posset velle aut non velle creare, seu aliter esset si non esset creator. Ergo remanet difficultas.

Respondetur ex praedictis : concedo majorem, nego minorem. Deus enim est omnino immutabilis, quamvis libere elegerit ab aeterno id quod potuisset non eligere ; haec enim libera electio non est in Deo accidens superadditum, quantumvis minimum, et nullam novam perfectionem in Deo ponit, unde mutatio et variatio est unice ex parte volitorum, ut dictum est ad 4m. Ex hoc tamen oritur dubium examinandum.

* * *

1um dubium : per quid formaliter constituitur actus liber Dei ?

Difficultas est : nam aut actus liber, v. g. creandi, potuit abesse a Deo, tunc quomodo Deus est immutabilis ? saltem ab aeterno Deus est aliter quam potuisset esse ; — aut actus liber Dei non potuit abesse a Deo, tunc quomodo Deus est liber ? Cf. in Iam, q. 19, a. 3 Joannem a sancto Thoma, Salmanticenses, Gonet, Billuart, etc.

Haec est pars obscura, in hoc claro-obscuro, dum pars lucidissima est

quod Deus liberrime creavit, prout nullo modo creaturis indiget ad suam infinitam bonitatem perfectissime possidendam.

Ad solutionem hujusce difficultatis propositae sunt duae opiniones radicaliter ad invicem oppositae, quae nullam probabilitatem habent.

Prima harum opinionum dicit : *actus liber Dei constituitur per aliquam realitatem Deo intrinsecam ac defectibilem*, quasi *superadditam actui puro*.

Respondetur : si haec realitas identificaretur cum Deo, Deus esset intrinsece defectibilis ; si e contrario esset realiter distincta a substantia Dei, esset accidens in Deo, sic Deus non esset summe simplex, nec actus purus, quia esset in potentia ad hanc novam determinationem, quam quidem ab aeterno haberet, sed quam potuisset non habere. Sic ipsum Esse subsistens non esset amplius « esse cui nulla potest fieri additio » Ia, q. 3, a. 4, ad 1m et a. 6 ; non esset esse simul irreceptum et irreceptivum. Ita aperiretur via pantheismo qui ponit quaedam accidentia in Deo, ut sunt modi finiti a Spinoza admissi, quorum series esset infinita a parte ante et a parte post.

* * *

Secunda opinio, proposita ab Aureolo, est quod *actus liber Dei consistit in aliqua denominatione extrinseca ex creaturis desumpta*. Sic Aureolus dicit quod actus liber non est nisi metaphorice in Deo, ut ira, quae est passio appetitus sensitivi, et non est in Deo formaliter et proprie.

Respondetur : Deus est liber ab aeterno ante productionem creaturarum ; imo ipse actus liber creationis existit ab aeterno in Deo, ut actus vitalis, formaliter immanens et virtualiter transiens, quamvis ejus effectus ad extra non sit passive productus nisi in tempore. Ideo actus liber Dei non potest constitui per aliquid pure extrinsecum et creatum, sed per aliquid Deo intrinsecum.

Pariter rejicienda est alia opinio fere similis, secundum quam actus liber Dei constituitur per respectum rationis ad creaturas.

Etenim ens rationis non potest esse causa entis realis ; atqui actus liber Dei est causa entis realis omnium creaturarum. Insuper actus liber Dei existit antequam possit esse relatio rationis, quae non est nisi in intellectu creato. Ergo actus liber Dei debet esse quid reale et intrinsecum in Deo, sed restat difficultas : quomodo hic actus sit defectibilis in Deo, seu possit non esse.

* * *

Sententia communior thomistarum est inter ac supra praedictas opiniones ad invicem oppositas. Est velut synthesis superior, scil. : *entitas* actus liberi Dei est quidem Deo intrinseca, sed ejus *defectibilitas* est solum extrinseca.

Magis explicite : *actus liber Dei nihil aliud est quam actus necessarius amoris bonitatis divinae, prout dicit habitudinem non necessariam ad creaturas, sic est defectibilis extrinsece tantum ratione voliti defectibilis.*

Haec sententia fundatur in pluribus textibus sancti Thomae.

In art. praecedenti, ad 4m : « *Velle divinum est unum et simplex*, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua. »

In nostro articulo, ad 4m : « Quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae, sed *ex defectu qui competit volito*. » — Item ad 5m. — Magis explicite sanctus Thomas dicit in *C. Gentes*, l. I, c. 82 : « Voluntas Dei *uno et eodem actu* vult se et alia ; sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis, habitudo ejus ad alia est secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. » Item *C. Gentes*, l. I, c. 76, no 1.

Sic probatur haec sententia ex doctrina in praesenti articulo exposita :

Libertas divina non consistit in indifferentia potentiae ad plures actus sicut humana, sed *in indifferentia unius simplicissimi actus* ad diversa objecta.

Atqui *hic actus* in se simplex est *virtualiter multiplex*, necessarius et liber sub diversa ratione, necessarius prout terminatur ad divinam bonitatem, *liber* prout dicit *habitudinem non necessariam ad creaturas*.

Ergo hic actus, immotus in se permanens, est in Deo quid vitale et *intrinsecum ratione entitatis suae*, et *non est defectibilis nisi extrinsece* ratione voliti defectibilis, scil. creaturae ; nam creatura non existente aut non futura deficeret praedicta terminatio ad eam.

Pariter explicatur quod hic actus liber dicitur *volitio* prout terminatur ad esse creaturae, et dicitur *nolitio* prout terminatur ad non esse creaturae.

Sic solvitur quaestio ex summa actualitate actus divini, ex ejus simplicitate et eminentia. — Sanctus Thomas dat analogiam in I *C. Gentes*, c. 76 : « Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu, fertur in objectum et in rationem formalem objecti, sicut eadem visione videmus lumen et colorem qui fit visibilis actu per lumen. » Imo una et eadem visione videmus lumen et multos colores ac objecta quae simul apparent, quorum quaedam deficiunt remanente eodem actu visionis. A fortiori Deus uno et eodem actu vult suam bonitatem et manifestationem ejus in diversis, ad quae habitudinem non necessariam habet. Sic dicitur :

Rerum Deus tenax vigor,
Immotus in te permanens,
Lucis diurnae tempora
Successibus determinans.

Sic actus liberi divini *entitas* est Deo intrinseca, dum ejus *defectibilitas* est extrinseca.

Objectio : habitudo actus necessarii ad creaturas non est nisi relatio rationis. Ergo videtur quod actus liber Dei sit solum haec rationis relatio.

Respondetur : concedo antecedens ; nego consequens. Consequitur quidem relatio rationis, sed actus liber Dei est quid reale, vitale, Deo intrinsecum, est amor Dei respiciens non necessario creaturas, fundans praedictam relationem rationis, et virtualiter distinctus ab amore necessario bonitatis divinae.

Alia objectio : Ipsa terminatio actus liberi *immanentis* et *aeterni* debet esse Deo intrinseca, et proinde intrinsece defectibilis, sic remanet difficultas.

Respondetur : Concedo antecedens, nego consequentiam. Haec terminatio actus immanentis et aeterni est Deo intrinseca quoad entitatem ipsius actus immanentis, concedo ; quoad defectibilitatem, nego ; est defectibilis extrinsece tantum, ratione voliti defectibilis. Ita sanctus Thomas, in art. praesenti ad 4^m, et *de Veritate*, q. 23, a. 4, c. et ad 4^m. Unde, ut supra dictum est, *entitas* actus liberi Dei est quidem Deo intrinseca, sed ejus *defectibilitas* est solum extrinseca. Cf. de hac re Gonet, Goudin, Billuart.

Ideo ad objectionem principalem initio positam dicendum est : actus liber Dei potuit non esse, distinguo : per respectum ad creaturas, concedo ; in se, ut est unicus actus amoris Dei, nego. Brevius : Deus immotus in se permanens potuit non creare et alias creaturas producere, nam libertas divina est *indifferentia dominatrix*, non alicujus potentiae, sed *actus puri*, amoris per se subsistentis ; ita culmen pyramidis immotum in se permanens terminat novas lineas ad ipsum protractas ; ita etiam quodammodo spectator immobilis, conspiciens aliquam regionem, mutationes locales rerum hujusce regionis attingit, quamvis ipse remaneat localiter immotus. Est analogia quidem remotissima, sed quae suo modo ostendit quod ea quae sunt divisim in inferioribus sunt unita in superioribus, jam quidem in visione sensitiva. Est applicatio principiorum generalium ; sic salvatur summa simplicitas et immutabilitas Actus puri. Unde tota haec quaestio reducitur ad rectam intelligentiam *indifferentiae dominatricis*, non potentialis et passivae, sed *actualis et activae*, quae Deo eminenter-formaliter, seu proprie, et non solum metaphorice, pertinet.

***

2um dubium : utrum Deus, sine mutatione sui, possit *incipere* velle quod non voluit et non velle quod voluit.

Respondetur negative, cf. infra, a. 7, nam habitudo ad res volitas semel habita mutari non potest, nisi praesupposita mutatione aut ex parte cognitionis, aut circa dispositionem ipsius volentis. Atqui neutra harum mutationum potest esse in Deo.

Objicit Suarez : ex mera ratione libertatis sine variatione sui vel cognitionis, aliquis potest incipere velle quod antea non volebat.

Respondetur : non potest esse nova electio libera sine novo judicio practico quo immediate regulatur electio. Atqui in Deo non sunt nova judicia, et omnia judicavit ab aeterno immutabiliter. Est aliquid simile in angelo, propter perfectionem ejus intelligentiae, scil. « liberum arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post », I^a, q. 64, a. 2. Ita omnes beati in caelo sunt immutabiles quoad amorem beatificum.

3um dubium : utrum voluntas Dei libera possit manere suspensa ab omni actu circa objectum creatum.

Respondent communius thomistae negative, contra Gonet. Tenent quod Deus non potuit manere quasi interius suspensus et indeterminatus ad creandum vel non creandum ; circa hoc debet habere aut volitionem aut nolitionem, quia haec suspensio ab omni actu libero videretur quasi minoratio perfectionis divinae. Deus enim de necessitate est liber, et libertas ejus est indifferentia dominatrix, non potentialis, sed actualis ; ergo videtur quod Deus debeat habere alterutrum horum actuum : velle creare aut nolle creare. Nolle differt a non velle.

4um dubium : utrum actus liber creandi in Deo sit perfectio simpliciter simplex.

Respondetur : non est perfectio simpliciter simplex saltem proprie dicta, quia haec definitur : perfectio quae nullam imperfectionem involvit et quam melius est habere quam non habere. Atqui non melius est pro Deo habere actum liberum creandi, quam non habere. Ergo.

Remanet tamen quod ipsa *libertas* in Deo est perfectio simpliciter simplex proprie dicta, melius est enim pro Deo eam habere quam non habere, imo de necessitate Deus est liber, quamvis non de necessitate habeat hunc actum liberum potiusquam alterum[1].

ART. IV. — **Utrum voluntas Dei sit causa rerum.**

St. qu. Jam scimus quod Deus libere vult alia a se, seu agit libere ad extra, nunc quaeritur an agat ad extra *per voluntatem*. Primo aspectu videtur haec quaestio inutilis post articulum praecedentem, quia si Deus libere vult creaturas, eas causat per voluntatem. Revera tamen alia quaestio nunc ponitur, speciatim examinanda. Etenim homo libere quidem generat, non tamen per voluntatem, sed quia est *talis naturae*, unde, si generat, non potest generare nisi sibi simile secundum speciem. Nunc ergo quaeritur, non solum an Deus libere voluerit creare, sed utrum Deus sit causa rerum per suam voluntatem an per suam naturam.

Hoc clare constat ex difficultatibus initio articuli positis, in quibus dicitur : videtur quod Deus, non per voluntatem sed per suam naturam, sit causa rerum, 1° quia, ut dicit Dionysius, *De div. nom.* c. 4, « bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis divinae radios » sicut sol illuminat ; 2° quia Deus est primum agens, ergo agens per essentiam, sicut est ens per essentiam ; 3° quia Deus est bonus per suam essentiam et Augustinus dicit : « Quia Deus bonus est, sumus » ; 4° quia Deus est causa rerum per suam scientiam, ergo non per voluntatem.

---

1. Quidam objecerunt contra libertatem divinam : divina bonitas necessario est *perfecte volita* a Deo. Atqui non potest esse perfecte volita a Deo, quin Deus velit manifestationem ejus per creationem. Ergo creatio non est libera.

Resp. Dist. majorem : divina bonitas necessario est perfecte volita a Deo, perfectione intensiva, concedo ; extensiva, nego, quia divina bonitas est et plene possidetur a Deo, sine hac diffusione ad extra.

Responsio tamen est : *voluntas Dei est causa rerum, seu Deus agit per voluntatem, non per necessitatem naturae.*

Hic articulus valde illustrat id quod supra dictum est Iª, q. 14, a. 8 : « Scientia Dei est causa rerum secundum quod habet voluntatem conjunctam. » Nunc agitur de hac voluntate conjuncta, et de determinatione voluntatis divinae de qua expresse est sermo in corp. art. 2ª ratio, quaeque saepe vocatur postea decretum voluntatis divinae. Hic articulus simul perficit confutationem pantheismi, nam pantheistae, sicut averroistae medii aevi, tenent quod Deus est causa rerum per necessitatem naturae. Initium confutationis pantheismi est in transcendentia Dei ut est causa extrinseca mundi, quod apparet ex demonstratione existentiae ejus Iª, q. 2, a. 3, et ex hoc quod Deus est simplicissimus sine accidentibus Iª, q. 3, a. 6, 7, 8, et omnino immutabilis, q. 9, a. 1, dum mundus est compositus et in perpetuo motu.

Veritas praedictae responsionis constat ex revelatione ex diversis locis Sacrae Scripturae ; hic citatur l. *Sapientiae*, XI, 26 : « Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses. » — Item *Gen.*, I, 3 : « Dixit Dominus : Fiat lux et facta est lux », scil. Deus est causa rerum per imperium intellectus et voluntatis suae. Item *Ephes.* I, 11 : « Operatur omnia secundum consilium voluntatis suae » etc.

In corpore articuli sunt tres rationes : 1ª ex ipso ordine causarum agentium, 2ª ex ratione naturalis agentis, 3ª ex habitudine effectuum ad causam. Hae rationes in littera sunt clarae, praesertim post explicationem probationis existentiae Dei ordinatoris supremi ex ordine mundi.

1ª ratio est : primum agens debet esse agens per intellectum et voluntatem. Atqui Deus est primum agens. Ergo. — Major sic probatur : cum propter finem agant intellectus et natura, necesse est ut agenti per naturam praedeterminentur finis et media ab aliquo superiori intellectu, sic sagittae praedeterminatur finis et certus motus a sagittante.

Ultima hujus ratio est quia ea quae intelligentia carent non cognoscunt *rationem finis*, etiamsi, ut animalia, sensibiliter cognoscant *rem quae est finis*, ut hirundo colligens paleas ad nidum construendum. Non cognoscunt rationem finis, seu rationem essendi mediorum, quia in eis deest facultas cujus objectum est ens intelligibile et rationes essendi rerum. Unde, ut dictum est Iª, q. 2, a. 3, 5ª via : « Ea quae non habent cognitionem (intellectualem), non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. » Proinde supremum agens debet esse agens non per naturam, sed per intellectum et voluntatem.

2ª ratio est : agens naturale semper producit eumdem effectum, nisi impediatur, quia agit secundum quod est tale per naturam suam. Atqui Deus secundum suum esse et suam naturam est infinitum seu illimitatum. Ergo si Deus ageret, non per intellectum et voluntatem, sed per naturam suam, ut homo generat, tunc produceret effectum infinitum in esse, quod est impossibile (q. 7, a. 2).

Notandum est quod major hujusce argumentationis est principium inductionis, quod jam apud Aristotelem invenitur : scil. eadem causa naturalis in iisdem circumstantiis semper producit eumdem effectum, quia ut hic dicitur « agens naturale agit secundum quod est tale (per naturam), unde quamdiu est tale, non facit nisi tale[1] ». Si igitur v. g. certum est quod semel aut pluries calor dilatavit ferrum, non necesse est quod sit inductio per enumerationem completam casuum singularium, sed possumus affirmare quod si calor sit vera causa naturalis dilatationis metallorum, semper in iisdem circumstantiis ita erit, manente scilicet natura caloris. Sic, quidquid dicant plures historici hodierni, Aristoteles et sanctus Thomas bene cognoverunt fundamentum inductionis legum naturae, scil. agens naturale determinatur ad unum.

In fine hujusce secundae rationis sanctus Thomas explicite loquitur de *determinatione voluntatis divinae*, quae postea saepe vocatur decretum voluntatis divinae ; dicit enim : « Non igitur (Deus) agit per necessitatem naturae, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum *determinationem voluntatis et intellectus ipsius*. » Quare scripserit voluntatem ante intellectum? Quia, ut dictum est supra q. XIV, a. 8 : « Cum forma intelligibilis ad opposita se habeat (ad esse et ad non esse) cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum. » Sic in nobis et in Deo voluntas *eligens* facit ut ultimum *judicium practicum* sit ultimum (et non continuatur deliberatio) ac deinde *post electionem voluntatis* (in qua terminatur ordo intentionis, quaeque saepe vocatur *propositum voluntatis*), elicitur *imperium* intellectus (quo incipit ordo executionis). — Cf. in nostro articulo responsionem ad 4m.

Denique quoad hanc secundam rationem notandum est quod determinatio voluntatis divinae requiritur non solum ad eligendum esse aut non esse rerum, sed ad alias determinationes non necessarias earum, v. g. ad hoc quod astra moveantur in tali sensu, ab oriente ad occidentem, potius quam in sensu opposito. Hoc magis declaratur postea Iª q. 47, a. 1 et 2 : utrum rerum multitudo, distinctio et inaequalitas sit a Deo. Ibidem a. 1 dicitur : « Produxit (Deus) res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam ; et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas. » — Sic per intellectum Dei et libertatem ejus explicatur quod a Supremo agente in se simplicissimo procedat multitudo et distinctio creaturarum. E contrario neoplatonici, negantes liberrimam creationem, posuerunt emanationem, secundum quam prima hypostasis, scil. Unum-Bonum, quasi generaret necessitate naturae secundam sibi inferiorem, secunda tertiam et sic deinceps. Sed tunc non explicatur quare secunda hypostasis sit inferior per respectum ad primam ; nam si prima agit ex necessitate naturae, ut homo generat, deberet producere effectum sibi similem in natura et igitur infinitum, quod est impossibile, ut dictum est in hac secunda ratione[2].

1. Alioquin mutatio effectus, sine mutatione causae vel circumstantiarum, esset sine ratione essendi.
2. Philosophi graeci non pervenientes ad notionem liberae creationis ex nihilo,

3^a *ratio* est : effectus procedunt a causa agente secundum quod praeexistunt in ea. Atqui esse Dei est ipsum ejus intelligere. Ergo effectus Dei praeexistunt in eo secundum modum intelligibilem et sic ab eo procedunt, proinde per modum voluntatis. (Cf. Cajetanum et in art. ad 2^m). Item cf. *C. Gentes*, l. II, c. 23 et *de Pot.*, q. I, a. 5 ; q. III, a. 15.

Ad 1^m. Dionysius dicens : Deus communicat participationem bonitatis suae sicut sol illuminat, non vult excludere simpliciter electionem a Deo, sed intendit dicere : sicut sol omnia illuminat, ita Deus omnibus communicat aliquam participationem bonitatis suae.

Ad 3^m. Bonitas Dei est ei ratio volendi omnia alia, sic Augustinus dixit : « Quia Deus est bonus, sumus. »

Ex his manifestum est quod Deus non solum liberrime creavit, sed per voluntatem, sic differt ab homine qui libere quidem generat, sed tamen per naturam, prout est talis naturae, et proinde non potest generare nisi sibi simile secundum speciem. Imo ut notat Cajetanus in articulum praesentem n° VIII, « mas fortis generat marem, et iracundus iracundum, ut dicitur in Aristotelis *Ethica*, l. VII, c. 6. »

ART. V. — Utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam.

St. qu. Videtur quod voluntas Dei habeat aliquam causam, 1° nam alioquin irrationabiliter ageret ; 2° quia ad quamlibet quaestionem scientificam responderi posset et unice : ita est quia Deus voluit, sic inutile esset quaerere causas rerum, et destrueretur scientia quae est cognitio per causas ; 3° denique oporteret dicere : omnia dependent a simplici voluntate Dei, sine ratione antecedenti. Sic nequidem inveniri possent rationes convenientiae v. g. creationis, incarnationis, etc. Ita saeculo XIV Ockam dixit etiam quod distinctio inter bonum morale et malum morale, seu primum principium rationis practicae : « bonum est faciendum, malum est vitandum » dependet a simplici voluntate Dei, scil. a lege divina positiva, sic destrueretur lex naturalis. Cartesius dicit etiam quod veritas principii contradictionis dependet a libero Dei arbitrio. — Sanctus Thomas e contrario scripsit in *de Veritate*, q. 23, a. 6 : « Dicere quod ex simplici voluntate divina dependet justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemia. » Ita Leibnitzius contra Ockam et Cartesium, *Théodicée*, II, § 176 sq. : « C'est déshonorer Dieu de prétendre qu'il a établi la distinction du bien et du mal par un décret purement arbitraire... Pourquoi ne serait-il donc pas aussi

nescierunt explicare quomodo multitudo rerum procedit ab uno supremo principio. Plato multum scripsit in suis dialogis, praesertim in dialogo « Parmenides » et in alio « Sophista » ad solvendum hoc problema. Non potuit denique ostendere relationem diversarum idearum exemplarium cum Idea suprema Boni, et ad explicandam multitudinem individuorum admisit materiam ab aeterno existentem quaeque ab Ideis non provenit, quia nullam similitudinem habet cum eis. Et addebat : materia est non- ens aliquo modo existens.

bien le mauvais principe des manichéens que le bon principe des orthodoxes ? » Sic mens perveniret ad absolutum contingentismum et libertismum, qui est extremum oppositum determinismo absoluto, v. g. Spinozae. Sic status quaestionis satis profunde apparet.

Responsio est : *nulla est causa efficiens voluntatis divinae, seu non propter hoc (prius intentum) Deus vult hoc, — sed sapienter vult hoc esse propter hoc.*

Prima pars probatur auctoritate sancti Augustini in arg. sed contra, et deinde hac ratione : Voluntas sequitur intellectum. Atqui intellectus divinus uno actu intuitivo cognoscit et principia et conclusiones. Ergo voluntas divina *uno actu* vult bonitatem suam in se et ut est ratio diligendi creaturas ; proinde in Deo intentio seu volitio finis non est causa alterius actus, scilicet electionis mediorum, sicut in nobis. Sic dicitur : *Deus non propter hoc vult hoc ; finis* pro eo non est *motivum volendi ex parte volentis*, sed *solum ex parte voliti*.

Secunda pars sic probatur : Sapiens vult media esse propter finem, inferiora propter superiora. Atqui Deus sapientissime vult quaecumque vult. Ergo Deus vult media esse propter finem, et inferiora propter superiora. Hoc enuntiatur in fine corporis articuli et ad 1^m.

Hae duae partes responsionis breviter enuntiantur in formula recepta : « Deus non propter hoc vult hoc, sed vult hoc esse propter hoc. »

Proinde, quando loquimur de motivo creationis vel incarnationis, agitur de motivo *non ex parte volentis*, sed *ex parte voliti*.

Sic cessant difficultates.

Ad 2^m. Non est igitur inutile quaerere causas secundas rerum, praeter voluntatem Dei. Imo in rebus sunt *leges absolute necessariae*, ut *principia metaphysica*, seu leges ipsius entis, v. g. principium contradictionis, cujus veritas non dependet a libertate divina, quidquid dixerit Cartesius ; item veritates mathematicae, quae abstrahunt a causa efficienti et finali, sunt absolute necessariae, absolute impossibile est quod triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis. — Insuper in rebus sunt *leges naturales hypothetice necessariae :* v. g. si ignis agit, tunc comburit, non refrigescit, quamvis miraculose Deus possit impedire actionem ejus. Imo sunt quaedam leges naturae omnino contingentes et speciatim a libertate divina dependentes, v. g. quod astra moveantur ab oriente ad occidentem, potiusquam in sensu inverso. — Denique quaedam in rebus dependent unice a simplici voluntate Dei, ut dicit sanctus Thomas I^a, q. 23, a. 5, ad 3^m : « In rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis et alia sub forma terrae a Deo in principio condita, ut sic sit diversitas specierum in rebus naturalibus ; sed quare *haec pars materiae* est sub ista forma, et *illa* sub alia, dependet ex simplici voluntate divina, sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis et ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac et aliqui sint in illa. »

1um corollarium : *duplex error vitandus est : 1° contingentismus absolutus*, negans necessitatem absolutam principiorum metaphysicae et mathema-

ticae, et necessitatem hypotheticam legum naturae ; 2° *determinismus absolutus*, negans omnem contingentiam, ut in spinozismo, aut in quodam materialismo mechanico, in quo v. g. lex conservationis energiae enuntiatur ut absolute necessaria, ita ut excludantur influxus libertatis nostrae in organismum nostrum, et interventio miraculosa Dei, quia, ut aiunt, sic augeretur quantitas totalis energiae universi quae remanet eadem. Remanet quidem eadem in hoc sensu quod, quando producitur una forma energiae, v. g. calor, haec aequivalet formae antecedenti, scil. motus localis necessarii ad productionem caloris. Sed *lex conservationis energiae* non potest, absque petitione principii, enuntiari ut *lex omnino* seu *absolute necessaria*, in hoc sensu quod universus orbis esset *systema clausum*, supra quod nullus exerceretur influxus ab extrinseco, nequidem influxus invisibilis Dei creatoris conservantis et moventis. Quomodo enim scientia experimentalis posset excludere hunc influxum invisibilem, qui sub experientia non cadit ? E contrario transformatio energiae exigit causam non solum secundam, ut motum localem ad productionem caloris, sed primam ; quia sola causa prima est suum agere et suum esse, et sine ea aliae nihil producunt.

Unde vitandi sunt et contingentismus absolutus et determinismus absolutus.

2um corollarium notatur ad 3m : *primi effectus a Deo voliti ex sola divina voluntate dependent*, scil. quod existant creaturae potiusquam non existent, hoc dependet unice a liberrima Dei voluntate ; *sed alii effectus dependent a prioribus et non ex sola voluntate Dei ;* v. g. Deus voluit hominem habere manus ut deservirent intellectui operando diversa opera ; vel Deus voluit Incarnationem Filii sui ad redemptionem nostram, tanquam ad finem cui seu subjectum cui benefica est Incarnatio.

3um corollarium : *unde falsum esset dicere cum nominalistis absolutis, non sunt quaerendae rationes convenientiae creationis vel Incarnationis.* Sed dicendum est : creatio ita conveniens est ad manifestationem bonitatis divinae, ut non-creatio non esset inconveniens, sic liberrima est creatio ; pariter quoad decretum Incarnationis. Non quaerendae sunt rationes convenientiae ubi solum agitur de simplici voluntate Dei seu unice de ejus mero beneplacito, v. g. « *quare haec pars materiae est sub forma ignis, et illa sub forma terrae* »? Ia, q. 23, a. 5, ad 3m.

ART. VI. — **Utrum voluntas Dei semper impleatur.**

St. qu. Videtur quod non : 1° Dicitur enim I *Tim.*, II, 4 : « Deus vult omnes homines salvos fieri » et non ita evenit. Pariter legitur apud *Matth.*, XXIII, 37 : « Quoties volui congregare filios tuos et noluisti ! » *Prov.*, I, 24 : « Vocavi et renuistis ». *Act. Ap.* VII, 51 : « Vos semper Spiritui Sancto restitistis. » — 2° Videtur quod sicut Deus scit omne verum, vult omne bonum, et tamen multa bona non fiunt. — 3° Effectus causae primae potest impediri per defectus causae secundae.

Ex altera parte in multis locis Sacrae Scripturae dicitur ut in *Ps.* CXXXIV, 6 : « Omnia quaecumque voluit Deus fecit. »

Responsio *est : de fide est quod in Deo est quaedam voluntas quae semper impletur ;* haec voluntas vocatur voluntas simpliciter seu *consequens*, seu absoluta et *efficax*.

1° Hoc constat ex revelatione, apud *Isaiam* XIV, 27 : « Dominus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare? ». — *Ibidem*, XLVI, 10 : « Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. » — *Esther*, XIII, 9 : « Non est qui possit tuae resistere voluntati. » — *Eccli.* VIII, 3 : « Omne quod voluerit faciet. » — *Rom.*, IX, 19 : « Voluntati ejus quis resistit ? » *Joan.*, X, 22 : « Ego vitam aeternam do eis (ovibus meis) et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. Pater meus quod dedit mihi, majus omnibus est, et nemo potest rapere de manu Patris mei. »

Definitum est speciatim ab Ecclesia quod voluntas divina perducendi electos ad gloriam semper impletur, cf. Denzinger, n° 300, 316, 321. — Imo in Conc. Carisiaco (de Quiersy), Denz. 318 : sic enuntiantur duae voluntates divinae, una quae non semper impletur, altera quae infallibiliter impletur : « Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri (I *Tim.*, II, 4) licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum ; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. » Est formula dessumpta ex sancto Prospero (Responsio ad secundam objectionem Vincentianam).

Patres, explicando verba Sacrae Scripturae supra citata de adimpletione infallibili voluntatis Dei, saepe eam affirmaverunt, ut sanctus Augustinus, *Enchiridion*, c. 96 : « Neque veraciter ob aliud vocatur (Deus) *omnipotens*, nisi quia quidquid vult potest ; nec voluntate cujuspiam creaturae, voluntatis omnipotentis impeditur effectus[1]. »

***

2° *Ratione theologica* sic probatur responsio in corpore articuli :

Non potest aliquid fieri extra ordinem causae universalissimae, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur.

Atqui voluntas Dei (quae est voluntas simpliciter) est universalissima causa sub qua omnes causae particulares continentur.

Ergo nihil potest fieri extra ordinem ejus et implicat quod non consequatur suum effectum.

Major illustratur ex comparatione inter causam efficientem et formalem ; quia agens agit secundum quod est in actu, per suam formam. In formis autem, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, v. g. humanitatis, vel vitae, non potest tamen deficere a forma universalissima entis, nam non potest esse aliquid, quod non sit ens. Pariter, in causis efficientibus, aliquid potest fieri extra ordinem alicujus causae

1. De omnipotentia voluntatis divinae, cf. testimonia Patrum apud ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum*, III, 171, 194, 266, 323, 325, 402, 542, 628, 815, 1366, 1711.

particularis, v. g. solis, non vero extra ordinem causae universalissimae, sub qua omnes aliae continentur.

Minor patet ex hoc quod voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est, a. 4. Quaedam tamen distinctio subintelligitur, quae explicite fit ad 1m, scil. distinctio inter voluntatem antecedentem seu conditionalem et voluntatem consequentem et absolutam, sola haec ultima quae est « voluntas simpliciter » semper impletur, ut clarius mox patebit.

Statim in fine corporis articuli, deducitur *corollarium*, scil. : « *Quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium;* sicut peccator, qui quantum est in se recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per justitiam punitur. » — Ratio est quia voluntas Dei est causa universalissima et non potest permittere malum fieri nisi propter majus bonum efficaciter intentum, quod infallibiliter erit. Hoc dicitur etiam in nostro art. *ad 3m*. Item ad 2m notatur quod Deus non vult omne bonum, quod posset velle.

* * *

De voluntate Dei antecedenti.

Difficultas tamen remanet de voluntate salvifica universali, quae formulata est initio articuli, secundum I *ad Tim.* II, 4 : « Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. » Sed hoc non ita evenit.

Nunc examinanda est responsio sancti Thomae ad 1m, et, in appendice hujusce articuli, longius erit sermo de voluntate salvifica universali. Videbimus quod voluntas consequens et etiam voluntas antecedens pertinent ad voluntatem beneplaciti, quae proprie in Deo est.

Nunc plura magni momenti sunt notanda, circa responsionem ad 1m. Prius legenda est.

1° *Refertur augustiniana explicatio* verborum sancti Pauli : *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Haec interpretatio intelligit haec verba *de voluntate efficaci* quae semper impletur, et ideo dicit : « Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur ; vel Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares, feminas, judaeos et gentiles, parvos et magnos[1]. »

Notandum est quod per respectum ad homines adultos qui de facto non salvantur, sanctus Augustinus dixit, ut refertur in Concilio Tridentino (Denz. 804) : « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis » (*De natura et gratia*, c. 43, n. 50). In hoc enuntiatur quaedam voluntas Dei, qua scil. vult adimpletionem praeceptorum divinorum esse hic et nunc *realiter possibilem* omnibus adultis, qui talibus praeceptis obligantur eo modo quo ea cognoscunt.

1. Cf. SANCTUM AUGUSTINUM, *De Praedestinatione sanctorum*, c. 8; *Enchiridion*, c. 103.

Sic salus eis est *realiter possibilis* secundum voluntatem Dei, quod negabitur a Luthero, a Calvino, a Jansenio (Denz. 1092).

2° In hac responsione sancti Thomae ad 1m refertur sententia sancti Joannis Damasceni, qui verba sancti Pauli : « Deus vult omnes homines salvos fieri » intellexit *de voluntate antecedenti*, non vero de voluntate consequenti seu efficaci; scilicet : Deus ex bonitate sua vult omnes homines salvos fieri voluntate antecedenti, quae antecedit nempe praevisionem peccati. Sed, post praevisionem peccati impoenitentiae finalis plurium hominum, Deus voluntate consequenti vult eis infligere poenam debitam. Cf. *de Fide orthodoxa*, l. II, c. 29.

Haec autem solutio sancti Joannis Damasceni problema considerat solum sub aspectu morali, ad conciliandam nempe bonitatem Dei infinitam cum damnatione plurium. Brevius secundum Damascenum : Deus ex se et antecedenter vult salutem omnium, sed plures peccant et perseverant in suo peccato, ideoque consequenter Deus eos damnat, sic de facto non omnes salvantur. Haec est responsio sensus communis christiani.

Sed remanet difficultas, scilicet : quomodo *voluntas Dei omnipotentis non adimpletur* circa eos qui non salvantur, utrum Deus sit impotens ad eos praeservandos a peccato impoenitentiae finalis. Si vero non est ad hoc impotens, an permittat hoc peccatum propter majus bonum, quodnam majus bonum ; et etiam an illi qui de facto salvantur sint *magis dilecti* et *adjuti ?* Sic ponitur problema a sancto Thoma sicut olim ab Augustino, non solum sub aspectu morali considerato a Damasceno, sed sub aspectu altiori metaphysico et theologico, sub luce nempe hujusce principii nostri articuli : *voluntas omnipotentis semper impletur*. Sic enim ponitur quaestio modo altiori.

3° Sanctus Thomas solvit quaestionem triplici syllogismo ex sequentibus principiis.

A. Unumquodque, secundum quod *bonum* est, sic est *volitum* a Deo. Sed *aliquid* potest esse *in prima sui consideratione*, secundum quod absolute consideratur, *bonum*, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur *e contrario se habet;* sicut hominem vivere est bonum, sed hominem homicidam vivere est malum. Sic judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter (scil. post secundam considerationem) vult homicidam suspendi. Ergo similiter *Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suae justitiae.*

In hoc primo syllogismo, sanctus Thomas servat doctrinam Damasceni de voluntate antecedenti, et sic melius explicat textum sancti Pauli quam explicabatur in locis citatis Augustini.

Sed remanet difficultas non satis considerata a Damasceno, bene tamen ab Augustino, scil. Deus omnipotens est-ne incapax salvandi omnes homines, seu praeservandi eos a peccato?

Ad hanc difficultatem solvendam, sanctus Thomas ponit hoc duplex argumentum, sequens ex primo.

B. *Id quod antecedenter volumus non simpliciter volumus,* sed secundum

quid, quia *voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt* (bonum enim est, non in mente, ut verum, sed in rebus), *in seipsis autem sunt in particulari*, scil. *hic et nunc*.

Sic justus judex solum secundum quid vult homicidam vivere, scil. in quantum est homo. Unde non mirum est quod haec voluntas antecedens non impleatur, servata tamen omnipotentia Dei, quae magis elucet nunc in ultimo argumento proponendo.

C. *Simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle.* Sic judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, in quantum est homo. Cf. Ia IIae, q. 6, a. 6, ad 3m de mercatore qui in tempestate *simpliciter vult* merces projicere in mare, quamvis *vellet* eas servare.

Ergo « **quidquid Deus simpliciter vult, fit,** *licet illud quod antecedenter vult, non fiat* ».

Sic servatur conclusio articuli : voluntas Dei, quae est voluntas simpliciter, semper impletur.

Sic etiam servantur principia sancti Augustini de voluntate Dei omnipotentis, et sententia Damasceni, quae nunc melius explicatur, non solum sub aspectu morali, sed sub aspectu metaphysico et theologico.

1um corollarium : ex hoc sequitur quod *voluntas antecedens* non est solum ea quae antecedit praevisionem peccati, sed *omnis voluntas divina quae non impletur*, v. g. circa fructus terrae quae ad maturitatem non perveniunt de facto, circa gratias sufficientes quae dant posse servare mandata Dei, sed remanent steriles, propter resistentiam libertatis creatae.

2um corollarium : pariter *voluntas consequens* non est solum voluntas divina puniendi post praevisionem demeritorum, vel praemiandi post praevisionem meritorum, sed *omnis voluntas divina quae fertur circa bonum hic et nunc consideratum* cum suis circumstantiis, v. g. circa fructus terrae qui ad maturitatem perveniunt et circa adimpletionem effectivam mandatorum.

3um corollarium : *sic assignatur ex alto principium distinctionis inter gratiam sufficientem et gratiam ex se efficacem*, ut infra magis patebit, in explicatione a. 8.

Infra etiam videbimus post explicationem art. 11 et 12, quod etiam voluntas antecedens est voluntas beneplaciti, vere in Deo existens et non solum voluntas signi, non solum signum externum voluntatis divinae. Cf. Appendicem hujusce articuli : Doctrina sancti Thomae de voluntate salvifica universali.

***

Recapitulatio totius hujusce celeberrimae responsionis ad 1m fieri potest in sequenti syllogismo :

Unumquodque est volitum a Deo secundum quod bonum est, et bonum non existit nisi hic et nunc.

Atqui voluntas antecedens fertur circa **bonum absolute** consideratum et **non ut erit hic et nunc, dum voluntas consequens fertur circa bonum ut erit hic et nunc.**

Ergo « quidquid Deus simpliciter seu consequenter vult, fit, licet illud quod (solum) antecedenter vult non fiat ».

Sic pervenitur ad ultimam conclusionem sancti Thomae, coadunando in majori id quod exprimitur in qualibet majori trium praedictorum argumentorum.

Si autem haec attente considerantur, haec responsio sancti Thomae ad 1m apparet in tota sua pulchritudine architecturali. In ea omnes conceptus cum summa praecisione et simplicitate exprimuntur in perfecta harmonia, ut concilientur omnipotentia Dei affirmata a sancto Augustino cum voluntate salvifica universali affirmata a Damasceno. Remanet quidem mysterium intimae conciliationis infinitae misericordiae, infinitae justitiae et supremae libertatis in eminentia Deitatis seu vitae intimae Dei, cf. de hoc infra in qu. *de praedestinatione*, q. 23, a. 5, corp. et ad 3m.

Tota haec doctrina ad hoc principium certissimum reducitur quod enuntiatum est in Concilio Tusiaco (de Thuzey, ann. 860) ad terminandas controversias de praedestinatione ortas ex operibus Gotescalc (cf. P. L., t. CXXVI, col. 123).

« *In caelo et in terra omnia quaecumque voluit Deus fecit*, Ps. CXXXIV, 6 : *Nihil enim in caelo vel in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit, aut fieri juste permittit.* » Cf. etiam Denzinger no 816. Ex hoc sequitur : 1o Nullum bonum de facto evenit hic et nunc, in hoc homine potiusquam in alio, nisi Deus ab aeterno *efficaciter voluerit* illud sic evenire. 2o Nullum malum de facto evenit hic et nunc in hoc homine potiusquam in altero, nisi Deus ab aeterno *illud permiserit*. Peccator quidem, in ipso instanti peccati, *potest illud vitare*, et ab aeterno Deus voluit quod peccator sic *realiter possit* peccatum vitare (haec est voluntas Dei antecedens) ; sed Deus non voluit efficaciter quod peccator iste in hoc instanti peccatum vitaret de facto, et si Deus hoc efficaciter voluisset, hic peccator de facto non solum posset peccatum vitare, sed illud revera vitaret. Haec sunt certissima principia, communiter recepta, et in revelatione fundata, ex quibus eruitur distinctio inter *gratiam sufficientem*, quae dat *potentiam* bene agendi, et *gratiam ex se efficacem*, quae facit quod libere bene agamus.

Doctrina Sancti Thomae de voluntate salvifica universali.

Haec quaestio conjungitur cum altera scilicet : an Christus mortuus sit pro omnibus hominibus, et non est, ut patet, sine relatione cum mysterio praedestinationis. Imo omnis error circa voluntatem salvificam perducit ad errorem circa mysterium praedestinationis et e converso.

Sic semipelagiani tenuerunt initium salutis et perseverentiam finalem a nobis esse, non a Deo[1], proinde dixerunt quod Deus vult *aequaliter*

1. Cf. Damnationem Semipelagianismi in II C. *Arausicano* (Denz., 178 et 183).

salutem omnium hominum, et pervenerunt ad negationem gratuitae praedestinationis electorum. Ex altera parte praedestinatiani et postea priores protestantes ac jansenistae adulteraverunt notiones gratuitae praedestinationis electorum et libertatis humanae usque ad negationem voluntatis salvificae universalis, et ad negationem gratiae vere sufficientis pro non praedestinatis. Ita pariter dixerunt : Christus non mortuus est pro omnibus hominibus[1].

Quaerendum est ergo : 1° quid sit de fide definita, et quid sit theologice certum in his rebus. 2° In quo dissentiunt theologi, speciatim thomistae et molinistae circa voluntatem salvificam. 3° De valore sententiae thomisticae per respectum ad doctrinam sancti Augustini, sancti Prosperi, et sancti Damasceni. 4° Solvuntur objectiones.

I° Quid sit de fide.

1° *De fide est quod Deus sincere vult salutem non solum eorum qui sunt praedestinati, sed omnium fidelium.* Hoc constat ex duobus. —1° Nam 5ª propositio Jansenii (Denz. 1096) asserens « semipelagianum esse dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse » est ut haeretica damnata dum intelligitur in hoc sensu quod Christus pro salute duntaxat praedestinatorum mortuus sit. — 2° Insuper omnes fideles Symbolum profiteri tenentur in quo dicitur de Christo : « Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis. »

2° *Certum est et fidei proximum Deum velle sincere salutem omnium adultorum etiam infidelium,* prout reddit eis realiter possibilem hic et nunc adimpletionem praeceptorum suorum, quando obligant ; alioquin impossibilia juberet (cf. Denz. 804).

3° *Communiter* tenetur *Deum sincere velle etiam salutem omnium infantium,* qui moriuntur antequam baptizari possint. Sed difficilius explicatur pro illis realis possibilitas salutis.

Praedicta fides Ecclesiae fundatur in revelatione diversimode expressa in Sacra Scriptura et in Traditione.

I *Tim.*, IV, 10 : « Speramus in Deum vivum, qui est salvator *omnium, maxime fidelium* ». — Etiam per respectum ad infideles dicitur I *Tim.*, II, 1-6 : « Obsecro primum omnino fieri orationes... pro *omnibus* hominibus... Hoc enim bonum et acceptum est coram Salvatore nostro Deo, qui *omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire.* » Hoc dicitur pro omnibus hominibus.

Ipse sanctus Augustinus ita intellexit hos textus in l. *De catechizandis rudibus*, c. 26, n. 52. P. L., XL, 345 et *de Spiritu et littera*, c. 33, n° 58. Cf. R. de Journel, op. cit. 1735[2].

---

1. Cf. DENZINGER, n. 804-806, 814, 815, 816, 826, *827*, 1092-1096.
2. De voluntate salvifica universali, cf. testimonia Patrum apud ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, 389, 1053, 1202, 1211, 1279, 1343, 1366, 2030, 2286, 2358. — Variae interpretationes Augustini in I *Tim.* II, 4, cf. ibidem, 1457; 1735, 1906, 1927, 1962, 1964, 1983.

In quo sensu Christus mortuus sit pro omnibus hominibus.

Ecclesia declaravit quod Christus pro omnibus mortuus est (Denz. 319, 795, 1096, 3026), non pro solis praedestinatis (Denz. 1096, 1380 sq.), nec pro solis fidelibus (1294), licet non omnes redemptionis beneficium recipiant. (Cf. Denz., *Index.* VIII, h.)

Quomodo plerique thomistae intelligant hanc veritatem. Cf. Billuart, *De Deo*, diss. VII, a. 7, § II. Eam sic intelligunt : « Christus ita mortuus *est pro omnibus hominibus* ut vera et sincera voluntate mortem suam Patri obtulerit pro omnium salute aeterna, antecedenter quidem et sufficienter pro reprobis, consequenter et efficaciter pro praedestinatis. »

Cf. II *Cor.* V, 15 : « *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est Christus.* » Item *ad Rom.*, V, 18 : « Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae. » Secundum hunc parallelismum dicendum est : omnes et singuli vere mortui sunt peccato Adae ; ergo pro omnibus et singulis vere mortuus est Christus. — Ita sanctus Augustinus, l. VI *Contra Julianum*, c. 4, ubi ostendit quod « sicut parvuli mortui sunt per peccatum Adae, ita pro ipsis mortuus est Christus » etiam pro illis qui non recipiunt baptismum.

Opposita autem doctrina Jansenii evertit unum ex praecipuis articulis fidei ; spem facit languescere, nam spes maxime fundatur in morte Christi pro nobis oblata ; refrigescit caritatem quae nititur recordatione dilectionis Christi salvatoris erga nos omnes.

* * *

II° De diversis sententiis *theologorum modernorum de voluntate antecedenti circa salutem omnium hominum.*

Haec quaestio longe tractatur a thomista Gonzalez de Albeda, in Iam, q. 19, a. 6, qui scripsit post Molinam et Bañez et speciatim intendit ostendere gratiam sufficientem, quae a voluntate antecedenti dependet, esse in suo ordine vere sufficientem. Plura utilia apud ipsum inveniuntur, quamvis non in omnibus approbandus sit et approbatus fuerit ab aliis thomistis.

Initio notandum est quod sunt duae generales sententiae ad invicem oppositae ; scil. thomistarum et molinistarum.

Pro thomistis, sec. sanctum Thomam Iª, q. 19, a. 6, ad 1m, **voluntas antecedens ex se sola est semper inefficax,** quia versatur circa bonum absolute consideratum, *non* vero *circa bonum hic et nunc consideratum.* Bonum autem non efficitur nisi hic et nunc.

In hoc conveniunt omnes thomistae, sed inter se differunt prout quidam olim tenuerunt *voluntatem antecedentem esse probabilius voluntatem signi*, quae non est proprie et formaliter in Deo, sed metaphorice, nam est

potius signum externum voluntatis divinae. *Ita Cajetanus, Bañez, Zumel, cum pluribus antiquis*[1].

Alii thomistae qui scripserunt post Bañez, scil. Lemos, Alvarez, Gonzalez, Joannes a sancto Thoma, Salmanticenses, Gonet, Billuart, etc. tenent *voluntatem antecedentem esse voluntatem beneplaciti* quae proprie et formaliter in Deo est.

Molinistae autem aliter concipiunt voluntatem antecedentem ; pro eis haec voluntas ex se sola non est semper inefficax[2] ; quia eam sic definiunt : voluntas quae *antecedit praevisionem consensus nostri per scientiam mediam*, et definiunt voluntatem *consequentem :* voluntas quae sequitur hanc praevisionem, et sic punit aut praemiat. In hoc conveniunt molinistae, quamvis inter eos sint quaedam discrimina secundaria, ut infra dicetur.

Examinandae sunt hae sententiae quae sic exprimi possunt.

Voluntas antecedens ex se sola	*semper* est inefficax	et probabilius *est voluntas signi*. Cajetanus. Bañez.
		et est *voluntas beneplaciti*. Sanctus Thomas et communiter thomistae.
	non semper est inefficax	servata gratuitate absoluta praedestinationis ad salutem. Ita S. R. Bellarminus et Suarez.
		ita ut praedestinatio ad salutem sit post praevisa merita saltem futuribilia. Ita Molina, Valentia, Vasquez.

1° Opinio Cajetani et Bañez est quod probabilius voluntas antecedens circa salutem omnium hominum est solum voluntas signi, non vero voluntas beneplaciti. Intelligunt autem hanc distinctionem ut exponitur a sancto Thoma Iª, q. 19, a. 11, et *de Veritate*, q. 23, a. 3, scil. voluntas beneplaciti est ipse actus divinae voluntatis, sic est formaliter in Deo, dum voluntas signi non est in Deo nisi metaphorice et causaliter, nam proprie est aliquid exterius, quod solet inter nos esse signum quod Deus aliquid vult, sic praeceptum divinum exterius datum hominibus etiam pessimis dicitur voluntas divina prout est signum quod istud Deus fieri vult a nobis ; sic Deus vult (voluntate signi), ut aiunt, omnes homines etiam sceleratos salvos fieri. Insuper Deus impossibilia non jubet, et sic vult saltem quod adimpletio praeceptorum suorum sit hic et nunc realiter possibilis, omnibus adultis qui haec mandata cognoscunt. Cf. *de Verit.*, q. 23, a. 3, ad 2^{m}.

Addunt Cajetanus et Bañez : haec voluntas signi, quae est praeceptum, quandoque incidit in idem cum voluntate beneplaciti, quandoque vero non. Sic praeceptum quod Deus fecit Abrahae occidendi Isaac non coincidebat cum voluntate beneplaciti, siquidem postea jusserit contrarium. Cf. Iª, q. 19, a. 11, ad 2^{m}.

1. Pro ista opinione citantur etiam Alex. HALENS, Iª, q. 36, membr. 2, S. BONAV. in I dist. 46, a. 1, q. 1, SCOTUS, I, dist. 46, a. 1. Hi auctores antiqui dixerunt enim quod voluntas beneplaciti semper impletur, sed alibi tamen S. Bonav. sicut sanctus Thomas dixit voluntatem antecedentem esse voluntatem beneplaciti.

2. Etiam in molinismo voluntas antecedens non est proprie « ex se sola » efficax quandoque, sed ex consensu nostro praeviso. Attamen dici potest « ex se sola quandoque efficax » in hoc sensu *absque adjunctione voluntatis divinae consequentis*. In hoc molinismus differt a thomismo. Cf. MOLINAM, *Concordia*, ed. Paris 1876, p. 384-394.

2° Sententia aliorum thomistarum, scil. Lemos, Alvarez, Gonzalez, etc. continet criticam praecedentis. Respondent : *voluntas antecedens est voluntas non solum signi, sed etiam beneplaciti*, secundum expressam declarationem sancti Thomae, *de Veritate*, q. 23, a. 3, ubi dicit : « Invenitur in Deo proprie ratio voluntatis et sic voluntas de Deo proprie dicitur, et haec est *voluntas beneplaciti quae per antecedentem et consequentem distinguitur*. » Item in I *Sent.*, d. 46, a. 2 et in *Comm. in Ep.* I ad Tim. II, 4. Hoc etiam apparet in *Summa Theol.*, Iª, q. 19, a. 6, ad 1^{m}, ex exemplis allatis a sancto Thoma ibidem, nam judex vere et proprie vult hominem secundum se vivere, quamvis damnet homicidam ad mortem.

Insuper haec sententia probatur dupliciter : A. ex Sacra Scriptura et B. ex ratione theologica.

A. Sacrae Scripturae verba intelligenda sunt in sensu proprio, si nihil Deo indecens aut fidei bonisve moribus contrarium sequatur. Atqui Sacra Scriptura diversis locis asserit Deum velle omnes homines post Adae lapsum salvos fieri, et si hoc intelligatur de voluntate conditionata quidem, sed propria et formali beneplaciti, non metaphorica, nec solum signi, nihil inde sequitur Deo indecens aut fidei contrarium. Ergo. — Ita intelligenda sunt praesertim haec verba I *Tim.* II, 4-6 : « Deus omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire... Christus dedit redemptionem seipsum pro omnibus. » — II *Petri* III, 9 : « Non vult Deus aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti. » — *Matth.*, XXIII, 37 : « Quoties volui congregare filios tuos, Jerusalem,... et noluisti ». — S. J. Chrysostomus, *Homil.* I in Ep. ad Ephes., hos textus intellexit de voluntate quae vere in Deo est : « Mirum in modum Deus cupit, vehementer desiderat nostram salutem. » Ita Patres graeci, ut concedit Jansenius. Etiam sanctus Augustinus in l. *de Spiritu et littera*, c. 33, videtur admittere hanc voluntatem beneplaciti, dum scribit : « Sincerissime credendum est, atque profitendum est Deum velle, ut homines salvi fiant, siquidem Apostolus, cujus ista sententia est, sollicite praecepit, quod in omnibus Ecclesiis fidelissime custoditur, ut Deo pro omnibus hominibus supplicetur. »

B. Probatur ratione theologica communis sententia thomistarum : Voluntas beneplaciti attenditur secundum internam inclinationem et ordinationem Dei, et non solum secundum exteriorem significationem. — Atqui *Deus interius vult ordinare omnes homines ad salutem et ipsis providet auxilia ad illam sufficientia*, quamvis attentis circumstantiis, et ob fines altiores manifestationis Justitiae, aliorumque attributorum, supposita defectibilitate voluntatis humanae, Deus voluerit permittere ut plures ab hoc ordine deficiant. — Ergo voluntas salvifica universalis seu antecedens est voluntas beneplaciti.

Minor hujusce argumenti sic probatur : sicut electio mediorum efficacium ad salutem supponit internam intentionem efficacem salutis, ita *electio mediorum sufficientium* ad salutem supponit *internam intentionem inefficacem* salutis. Ita communiter thomistae.

Confirmatur hoc argumentum ex consideratione objecti voluntatis salvificae. — Etenim : *objectum secundum se bonum* et, non solum possibile,

sed *futurum conditionatum*, terminat internum *voluntatis* divinae *decretum subjective absolutum, sed objective-conditionatum.* — Atqui salus omnium hominum adhuc viatorum est quid secundum se bonum et futurum conditionatum seu futuribile, non simplex possibile. Ergo.

Major explicatur : si hoc objectum bonum esset simplex possibile, non terminaret internum voluntatis divinae decretum ; si vero esset futurum contingens absolutum terminaret decretum efficax ; sed ut futurum conditionatum terminat internum decretum conditionatum voluntatis divinae, scil. decretum simile illi quod praesupponitur a prophetia comminationis de qua agitur I^{a}, q. 19, a. 7, 2^{m} et II^{a} II^{ae}, q. 171, 6, 2^{m} ; q. 174, a. 1.

Ergo remanet quod voluntas antecedens sit voluntas non solum signi, sed beneplaciti, quamvis objective conditionata, ut clarius infra patebit ex solutione objectionum.

***

3° **De opinione Molinae et molinistarum.**

Molina et Valentia existimant differentiam esse inter sententiam Damasceni et sententiam sancti Thomae, et volunt a sancto Thoma recedere et ad Damascenum redire. Vasquez autem, inter molinistas, tenet sanctum Thomam bene intellexisse Damascenum, attamen ipse recedit a sancto Thoma.

Quid docet Molina de voluntate antecedenti? Hoc constat ex ejus opere *Concordia etc.* ed. Paris 1876, p. 386. Pro eo, *voluntas antecedens* circa salutem omnium hominum *est conditionata in hoc sensu : « si et nos velimus »* ; unde *quandoque Dei voluntas antecedens impletur*, quando scilicet homo vult reddere auxilium Dei in actu secundo efficax, et quandoque haec Dei voluntas antecedens est solum velleitas, quando scilicet homo non vult reddere auxilium Dei efficax in actu secundo. Unde pro Molina *voluntas antecedens* ea est *quae antecedit praevisionem consensus nostri.*

Attamen ad vitandum semipelagianismum secundum quem Deus vult aequaliter salutem omnium hominum, ita ut praedestinatio reducatur ad meritorum praescientiam, Molina tenet quod Deus ex liberrimo suo beneplacito decrevit *ponere* hunc hominem, v. g. Petrum, *in his circumstantiis* in quibus praeviderat ejus bonum consensum, dum Judas ponitur in aliis circumstantiis in quibus praevisa est ejus infidelitas.

Sic Molina attenuat definitionem supradictam voluntatis antecedentis.

Sed secundum hanc definitionem debet definire per oppositum *voluntatem consequentem : voluntas quae sequitur praevisionem consensus nostri*, ut voluntas praemiandi et voluntas puniendi, de qua loquitur Damascenus.

Notandum est quod in hac conceptione Molinae voluntas antecedens ita concipitur ut praedestinatio electorum ad salutem sit post praevisa merita, saltem futuribilia. Ita apud Valentiam et Vasquez. Imo Valentia tenet omnia bona quae a libero nostro arbitrio dependent esse volita a Deo voluntate antecedenti et non consequenti.

E contrario sanctus Robertus Bellarminus et Suarez, quamvis conservent ex molinismo theoriam scientiae mediae et correlativam conceptionem voluntatis antecedentis, attamen tenent cum thomistis, augustinianis et scotistis, gratuitatem absolutam praedestinationis ad salutem. Proinde eorum conceptio voluntatis antecedentis et voluntatis consequentis magis accedit ad sententiam sancti Thomae. Sic juxta eos ex voluntate antecedenti sequuntur gratiae sufficientes, et ex voluntate consequenti Dei gratis praedestinantis sequuntur gratiae *congruae*, quae sunt infallibiliter efficaces, non quidem ex se, sed ex praevisione consensus nostri per scientiam mediam[1].

***

Critica sententiae Molinae :

1° Haec sententia supponit theoriam scientiae mediae. Scientia autem media de futuribilibus liberis ante decretum Dei conditionatum est scientia sine objecto, quia ante hoc Dei decretum, futurum liberum conditionatum remanet *indeterminatum*, quia contingens et liberum[2]. — Si vero dicitur quod Deus, ex supercomprehensione voluntatis nostrae et circumstantiarum, infallibiliter praevidet consensum nostrum, si poneremur in talibus circumstantiis, tunc haec theoria, inventa ad salvandam libertatem nostram, perducit ad determinismum circumstantiarum, et insuper Deus, cum non esset determinans, determinaretur passive in praescientia sua. Sine solutione remanet dilemma : « Deus determinans aut determinatus, non datur medium. » — Ita etiam in modificatione theoriae scientiae mediae a Suarezio proposita, cf. supra de scientia media, q. XIV, a. 13.

2° Definitio moliniana voluntatis antecedentis perducit ad hanc definitionem *voluntatis consequentis :* est voluntas quae *sequitur praevisionem consensus nostri*. Atqui haec definitio valet quidem pro quadam voluntate consequenti, scil. : praemiandi vel puniendi, non vero pro omni voluntate consequenti. Etenim voluntas consequens vocandi efficaciter ad fidem et ad gratiam non supponit consensum nostrum, sed praecedit, cum illum causet. Similiter praedestinatio electorum ad gloriam seu ad salutem importat voluntatem consequentem et tamen non supponit praevisionem meritorum, ut infra dicetur I^{a}, XXIII, a. 5, quia merita electorum sunt effectus eorum praedestinationis. Hoc fatentur S. R. Bellarminus et Suarez. — Imo in ipso Molinismo, voluntas ponendi Petrum in circumstantiis in quibus praevidetur ejus bonus consensus, potiusquam in aliis, est voluntas consequens et tamen non praesupponit, ut voluntas praemiandi aut puniendi, praevisionem boni consensus Petri, ut futuri, sed solum ut futuribilis.

Unde remanet sententia sancti Thomae, expressa I^{a}, q. 19, a. 6, ad 1^{m} : *voluntas antecedens fertur circa bonum* absolute consideratum et *non hic*

1. Cf. BELLARMINUM, *De gratia et libero arbitrio*, l. II, c. IX-XV et l. IV, c. XV. — SUAREZ, *De auxiliis*, l. III, c. XVI, XVII ; *De causa praedestinationis*, l. II, c. XXIII ; *De scientia futurorum contingentium*, c. VII.

2. Cf. SANCTUM THOMAM, II^{a} II^{ae}, q. 171, a. 3 : « Contingentia futura, quorum veritas non est determinata, in seipsis non sunt cognoscibilia. »

et nunc; sic ex se sola non est efficax, quia bonum non efficitur nisi hic et nunc. Per oppositum *voluntas consequens fertur circa bonum hic et nunc consideratum*, scil. consideratis omnibus circumstantiis particularibus ; sic est voluntas simpliciter et semper efficax, quia bonum est in ipsis rebus, quae non sunt nisi hic et nunc.

Hae definitiones, quae voluntatem et bonum modo metaphysico considerant, applicari possunt universaliter ; scil. prima valet pro omni voluntate antecedenti, secunda pro omni voluntate consequenti, id est non solum pro voluntate praemiandi aut puniendi, sed pro voluntate efficaci vocandi ad fidem et praedestinandi ad salutem ante praevisa merita.

***

III° De valore sententiae thomisticae *per respectum ad doctrinam sancti Augustini, sancti Prosperi, et ad modum loquendi sancti Damasceni.*

Sententia thomistica conformis est cum duabus doctrinis sancti Augustini a sancto Prospero explicati et sancti Damasceni, easque conciliat ex alta consideratione « voluntatis simpliciter » Dei omnipotentis, quae semper impletur, ut ostenditur in eodem articulo 6°.

Hoc satis clare constat ex diligenti examine principalium textuum sancti Augustini, sancti Prosperi, sancti Joannis Damasceni.

In primis notandum est quod sanctus Joannes Chrysostomus, *In epist. ad Ephes.* homil. I, 2, distinguit in Deo duas voluntates, prima est salvandi omnes homines etiam peccatores, secunda post praevisionem peccati est voluntas puniendi. Sed tamen tenet quod electi sunt magis dilecti a Deo et adjuti, secundum illud. I *Cor.*, IV, 7 : « Quid autem habes quod non accepisti ? » In suo Commentario enim in hanc epist. homil. XII, dicit : « Igitur quod *accepisti* habes, neque hoc tantum, aut illud, sed *quidquid habes*. Non enim merita tua haec sunt, sed *dona Dei*. » Item sanctus Gregorius Nazanzenus, *in Epist. ad Rom.* homil. XIV, 7 ; homil. XIX, 7[1].

Sed, ut pluries notavit Augustinus, Patres qui scripserunt ante errorem pelagianismi, non nisi obiter locuti sunt de praedestinatione cujus mysterium intime connectitur cum voluntate salvifica universali[2].

De voluntate salvifica apud sanctum Augustinum cf. Tixeront, *op. cit.*, t. II, pp. 504-507 et antea Petau, *de Incarnatione*, l. XIII, c. 3, 4.

1° Sanctus Augustinus, ut supra dictum est, pluries intellexit de voluntate Dei efficaci haec verba sancti Pauli : « *Deus vult omnes homines salvos fieri* », I *Tim.*, II, 4 ; tunc sic interpretatus est : Deus vult salvos fieri omnes qui salvantur, et vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, judaeos et gentiles, parvos et magnos. Cf. *De Praedest. Sanct.*, c. 8 et antea *Enchiridion* cap. 103. Cum his textibus Augustini omnino conveniunt ea quae dicuntur a sancto Thoma de voluntate Dei consequenti, quae semper impletur.

1. Cf. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, 8e édit., 1924, t. II, p. 146.
2. Cf. de hac re S. R. BELLARMINUS, *De Gratia et Libero arbitrio*, l. II, c. XIV.

2° Sanctus Augustinus alibi locutus est aequivalenter de voluntate antecedenti, quae ex se non adimpletur. Ita in libro *de Natura et gratia*, c. 43, n° 50, dicit : « *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis.* » Ex hoc textu, citato a Conc. Tridentino (Denz. 804), constat quod, secundum Augustinum, Deus vult reddere realiter possibilem, hic et nunc, adultis adimpletionem mandatorum suorum, prout hi adulti ea cognoscunt et ab eis obligantur ; alioquin enim Deus impossibilia eis juberet, tunc peccatum esset inevitabile, et injuste puniretur, praesertim aeternis poenis. Huic textui sancti Augustini et similibus omnino conformis est doctrina thomistica de voluntate antecedenti, ex qua procedunt gratiae sufficientes, quibus adimpletio mandatorum Dei nobis est hic et nunc realiter possibilis.

3° Deinde pluribus locis sanctus Augustinus magis explicite locutus est de voluntate salvifica universali, in sensu voluntatis antecedentis, quamvis hac expressione non utatur ; magis attendendum est ad res, quam ad verba.

In libro *de Spiritu et littera*, c. 33, 58, dicit : « Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire, non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. » Ut ex contextu apparet, haec verba sanctus Augustinus profert ut modum probabilem explicandi locum Apostoli : « Deus omnes homines vult salvos fieri. »

Item Augustinus in l. *De catechizandis rudibus*, c. 26, ait : « A quo interitu, hoc est poenis sempiternis, Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici et non resistant misericordiae Creatoris sui, misit unigenitum Filium suum. » Cf. *ibidem*, n. 52.

Insuper clare affirmat Augustinus Christum mortuum esse pro omnibus, quod supponit in Deo voluntatem salvandi omnes. Dicit enim sanctus Doctor, *Contra Julianum*, l. VI, c. 4, 8, « *Unus*, inquit Apostolus, II *Cor.*, V, 15, *pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt :* ostendens fieri non potuisse ut moreretur nisi pro mortuis. Ex hoc enim probavit omnes mortuos esse, quia pro omnibus mortuus est unus... Vide quia consequens esse voluit, ut intelligantur omnes esse mortuos, si pro omnibus mortuus est. »

Denique in l. II *Operis imperfecti contra Julianum*, c. 163, dicit pariter Augustinus : « *Unus pro omnibus mortuus est;* ergo omnes mortui sunt : conclusio haec Apostoli invicta est, ac per hoc, quia et pro parvulis mortuus est, profecto *etiam parvuli mortui sunt.* » Cf. *Ibid.*, l. II, c. 63, 174, 175. Hoc dicit sanctus Doctor contra pelagianos nolentes admittere peccatum originale, sed ex hoc constat quod, pro sancto Augustino, Christus mortuus est pro omnibus sine exceptione, etiam pro parvulis, qui sine baptismo moriuntur, et non salvantur de facto ; ex hoc manifestatur esse in Deo voluntatem salvandi omnes, quae ex se, sine adjunctione voluntatis efficacis, non impletur de facto. His igitur textibus sancti Augustini plene conformis est sententia thomistica de voluntate antecedenti.

***

Quid autem de hac re docuerit sancti Augustini discipulus, sanctus Prosper? Cf. de hac re Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 279-292.

Sanctus Prosper scripsit occasione erroris Cassiani, qui ad semipelagianismum inclinavit in Collatione XIII, 7, 17, 18, et Coll. XVII, 25. Cassianus enim et plures monachi massilienses rejecerant absolutam gratuitatem praedestinationis quam docuerat Augustinus. Sanctus Prosper et sanctus Hilarius ad sanctum Augustinum hoc scripserunt, an. 429, ut vellet eos confutare. Cf. inter litteras sancti Augustini, l. 225 est epistola sancti Prosperi, et l. 226 est epistola Hilarii. Hi massilienses dicebant: « gratiam Dei *comitem* esse, non praeviam humanorum meritorum » (epist. 225, 5) et « Deum velle *indifferenter* universos... salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire » (*ibid.*, 3, 4, 6). Sic praedestinatio electorum reducebatur ad simplicem praescientiam eorum meritorum, ut in semipelagianismo, proinde electi non erant praedilecti, nec magis adjuti (cf. *ibidem*).

Ad has epistolas sancti Prosperi et Hilarii sanctus Augustinus respondit per duos tractatus *De Praedestinatione sanctorum* et *De dono persever.*, contra semipelagianos, in quibus operibus insistit, ad manifestandam gratuitatem praedestinationis, in textibus sancti Pauli *Rom.* VIII, IX, *Ephes.* I, 4-12, et I *Cor.* IV, 7: « Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? »

Post mortem Augustini sanctus Prosper, qui erat laicus, sed fidelissimus Augustini discipulus, doctrinam sui magistri defendit circa initium fidei et intrinsecam efficaciam divini auxilii *quo* bonum facimus, negavit proinde quod Deus vult « *indifferenter* » omnes homines salvari; cf. *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum gallorum calumniantium*, 4, 5.

Attamen sanctus Prosper scripsit: « *Sincerissime credendum atque profitendum est Deum velle ut omnes homines salvi fiant.* » *Responsiones ad capitula objectionum vincentianarum*, c. 2. Sed addit hanc voluntatem non esse *efficacem* nisi circa praedestinatos, quorum numerus est determinatus.

Sic clarius quam Augustinus docet damnationem esse post praevisa demerita, servat tamen gratuitatem absolutam praedestinationis, quae sic est ante praevisa merita.

Paulo post sanctum Prosperum, inter ann. 434 et 460 aliquis ignotus scripsit opus *De vocatione omnium gentium* (P. L., t. 51, c. 647), in quo cum moderatione doctrina sancti Augustini exponitur. Auctor hujusce operis vult conciliare salvificam voluntatem universalem, quam admittit, cum reprobatione plurium; ideoque distinguit *gratiam generalem* omnibus oblatam et *gratiam specialem*, quae misericordia speciali pluribus conceditur et eos efficaciter ad salutem perducit.

Saeculo autem V° sacerdos Lucidus videtur negare voluntatem salvificam universalem. Faustus de Riez respondet in sensu semipelaginismi[1]. Denique sanctus Fulgentius, africanus, stricte defendit doctrinam Augustini de gratuita praedestinatione, nec videtur satis affirmare voluntatem salvificam universalem[1]; sanctus Fulgentius tamen noluit negare hanc propositionem Augustini: « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis, et postulare quod non possis. »

1. Cf. TIXERONT, *op. cit.*, t. III, p. 295 ss.

***

Saeculo VIII° tandem sanctus Joannes Damascenus[2] in suo libro, *de Fide orthodoxa*, P. II, c. 29 (P. G., t. 94, col. 968 sq.) distinxit *voluntatem divinam antecedentem et benevolentiae*, secundum quam Deus vult salutem omnium hominum, et *voluntatem consequentem*, secundum quam vult peccatores puniri vel ad tempus, vel in aeternum.

Attamen supra, col. 972, 973, dicit: « *Sine auxilio Dei non possumus velle nec facere bonum*, sed habemus libertatem ad perseverandum in bono, vel ad recedendum ab eo ». Ex hoc ultimo textu apparet quod illi qui faciunt bonum et in eo perseverant, scil. electi, sunt magis a Deo adjuti quam alii, in quibus Deus permittit peccatum. Deus enim est causa actus meritorii non vero peccati. Hoc clare dicitur a Damasceno, quamvis nihil profunde dicat de necessitate et efficacitate gratiae actualis in vita praedestinatorum. Cf. etiam ea quae dixit in suo Comment. in I *Cor.*, IV, 7, circa haec verba: « Quid habes quod non accepisti? » et in II *Cor.* III, 4, 5, in quibus affirmat quod omne bonum, et proinde merita nostra a Deo proveniunt[3].

Ut supra dixi, hanc quaestionem Damascenus potius consideravit sub aspectu morali bonitatis divinae et culpabilitatis hominum, quam sub aspectu theologico et metaphysico per respectum ad voluntatem Dei omnipotentem, quae semper impletur quando est voluntas simpliciter et non secundum quid seu conditionata.

Sanctus Augustinus e contrario consideravit praesertim hunc secundum aspectum. Et sanctus Thomas conciliat utrumque aspectum, explicando *voluntatem antecedentem* de qua loquitur Damascenus prout versatur circa bonum absolute consideratum, et non hic et nunc, dum voluntas consequens fertur circa bonum hic et nunc consideratum. Cum autem bonum, quod est in ipsis rebus, non efficiatur nisi hic et nunc, sequitur ex hoc quod voluntas antecedens ex se sola, sine adjunctione voluntatis consequentis, remanet inefficax. Proinde divisio harum duarum voluntatum est fundamentum supremum distinctionis inter *gratiam sufficientem*, quae procedit ex voluntate antecedenti, ac reddit adimpletionem mandatorum Dei realiter *possibilem* hic et nunc, et *gratiam ex se efficacem*, quae procedit ex voluntate consequenti, et movet ad effectivam adimpletionem mandatorum. Homo autem ex hoc quod ex sua propria defectibilitate resistit gratiae sufficienti meretur privari gratia efficaci.

1. Cf. *ibidem*, p. 300 ss.
2. Cf. TIXERONT, *op. cit.*, t. III, p. 495.
3. Quidam etiam recenter voluerunt doctrinam Damasceni interpretari in sensu molinismi; plures autem ejus textus intelligi possunt in sensu opposito; revera Damascenus nondum hanc quaestionem ita explicite posuit.

Sic doctrina sancti Thomae servat et sententiam Augustini et sententiam Damasceni, id est : et omnipotentiam Dei cujus voluntas simpliciter semper impletur et Dei bonitatem, qui impossibilia non jubet et reddit adimpletionem mandatorum suorum omnibus realiter possibilem [1]. Quidquid dicant adversarii, thomismus agnoscit mysterium esse, non solum in libertate nostra, sed in Deo. Et in hoc apparet altitudo et insufficientia sacrae theologiae, quae disponit ad cognitionem altiorem, contemplationis infusae, in qua invenitur tranquillitas et quies, nam haec contemplatio procedit ex gratia, quae est participatio formalis Deitatis in qua intime identificantur Justitia, Misericordia, et summa Libertas.

*
* *

IV° Solvuntur objectiones.

1ª objectio : non apparet quare voluntas antecedens sit conditionata, nisi dicatur : Deus vult omnes homines salvare *si ipsi velint*. Haec est autem proprie sententia Molinae. Ergo.

Respondetur : haec sententia, ut diximus, supponit theoriam non fundatam scientiae mediae, secundum quam Deus passive se haberet in sua praescientia circa futuribilia, et nequidem absolute servatur a Molina, qui, ad semipelagianismum vitandum et ad dogma praedestinationis servandum, admisit Deum ex suo liberrimo beneplacito statuere electos in circumstantiis in quibus praevidit eorum bonum consensum. Et gratuitas praedestinationis magis affirmatur a S. R. Bellarmino et a Suarezio.

Unde ipse Molina debet ad hanc quaestionem respondere : quare Deus non voluit ponere omnes homines in his circumstantiis in quibus praevidit bonum consensum eorum?

Ad hanc autem quaestionem respondere debet sicut sanctus Thomas, Iª, q. 23, a. 5, ad 3m ex textu sancti Pauli *ad Rom.* IX, 22 : « Quod si Deus volens ostendere iram (scil. justitiam et splendorem ejus) et notam facere potentiam suam, sustinuit (id est permisit) in multa patientia vasa irae, apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam (ubi est injustitia?) ».

Unde ex hoc sequitur quod voluntas antecedens est conditionata in hoc sensu : Deus vellet salvare omnes homines, si non vellet permittere in pluribus peccatum impoenitentiae finalis ob fines altiores, ad manifestandum splendorem Justitiae, seu jura inalienabilia Supremi Boni, ut diligatur super omnia. Sic voluit repraesentare bonitatem suam, per modum misericordiae parcendo, et per modum justitiae puniendo.

Haec conditio servatur etiam a Molina, alioquin negaret omnino praedestinationis mysterium.

Hoc mysterium quidem inscrutabile est, et ejus conciliatio cum voluntate salvifica universali nihil aliud est quam intima conciliatio infinitae

1. Cf. etiam SANCTUM THOMAM, in *Sent.*, d. 46, a. 1 ; d. 47, a. 1 ; *de Veritate*, q. 23, a. 2 ; in I *Tim.*, II, 1-6, ubi loquitur sicut Iª, q. 19, a. 6, ad 1m.

misericordiae, infinitae justitiae et supremae libertatis in Deitate quae nos latet, nec videri potest nisi per visionem beatificam.

Sed nulla potest poni objectio rigorose in forma quae sit insolubilis, contra possibilitatem in Deo permissionis peccati impoenitentiae finalis.

Instantia : Attamen plures Patres antiqui qui scripserunt ante Pelagianismum et postea Damascenus, aequivalenter dixerunt, Deum velle salvare omnes homines *si ipsi velint*. Ergo conditio, a qua dependet voluntas Dei antecedens, non sumitur ex altioribus finibus, sed solum ex voluntate hominum.

Respondent thomistae : distinguo antecedens : Deus vult salvare omnes homines, *si ipsi velint, volitione quam ab ipsis exspectet, n.*; *volitione, quam in eis operatur*, c. secundum illud Philipp. II, 13 : « Deus est qui operatur in vobis velle et perficere pro bona voluntate. » Pariter distinguitur consequens. Nec Patres antiqui nec Damascenus voluerunt negare haec verba Pauli, nec ista : « Quis enim te discernit ; quid autem habes quod non accepisti ? »

Alioquin non servaretur definitio C. Arausicani contra semipelagianos (Denz. nº 177) can 4 : « Si quis, ut a peccato purgemur voluntatem nostram Deum *exspectare* contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per Spiritus Sancti infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto... et Apostolo salubriter praedicanti : « Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. » Phil. II, 13. » Ita sanctus Augustinus *Ad Bonifacium*, l. I, c. 19. Alioquin, ut dictum est, negaretur ipsum praedestinationis mysterium ; propterea ipse Molina restrictionem quamdam posuit in sua definitione voluntatis antecedentis, ut notavimus. Et ex alia parte omnes catholici admittunt Deum velle salvare omnes homines, *si ipsi velint*, id est non sine eorum cooperatione, quam gratia suscitat. Ipse Augustinus dicit : « Qui te creavit sine te, non te salvabit sine te. » Nec ullus unquam putavit Deum velle salvos facere *nolentes* et *invitos*.

2ª objectio : quod est conditionatum est imperfectum. Atqui voluntas antecedens est conditionata propter majus bonum manifestationis attributorum divinorum, ut dictum est. Ergo importat imperfectionem, et proinde non potest esse proprie et formaliter in Deo, sed solum metaphorice et virtualiter, ut voluntas signi et non beneplaciti. Haec objectio radicaliter opponitur praecedenti.

Respondetur : distinguo majorem : conditionatum est imperfectum, ex ea parte qua est conditionatum, c. ; aliunde, n. — Contradistinguo minorem : voluntas antecedens est *conditionata ex parte objecti voliti*, quod non accipitur cum omnibus suis circumstantiis, propter bonum altius, concedo ; — est *conditionata ex parte Dei volentis*, ac si Deus esset incapax salvandi omnes homines, nego. Ita sanctus Thomas I *Sent.*, d. 46, q. 1, a. 1, ad 2m [1] et communiter thomistae, agendo de decretis subjective absolutis

1. Dicit SANCTUS THOMAS, *loc. cit.* : « Voluntas antecedens potest dici conditionata, *nec tamen est imperfectio* ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non

et objective conditionatis [1]. Id est : Deus vult salvare omnes homines si hoc non repugnet manifestationi attributorum divinorum, ordini providentiae universalis, contingentiae et defectibilitati hominum.

Instantia : voluntas efficax est perfectio ut efficax, proinde voluntas inefficax, ut sic, est imperfectio. Ergo nequit esse proprie et formaliter in Deo.

Respondetur : distinguo consequens : voluntas *inefficax ex impedimento extrinseco* vincente ejus virtutem, est imperfectio, concedo ; ita in mercatore momento naufragii qui vellet merces suas servare ; — voluntas *inefficax ex propria ordinatione volentis ob fines altiores*, nego.

Id quod imperfectionem in Deo ponit est voluntas antecedens ut concipitur a molinistis, scil. : Deus vult omnes homines salvos fieri si ipsi velint ; tunc voluntas antecedens esset conditionata conditione dessumpta ex consensu aut ex resistentia hominum, ac non solum propter bonum superius a Providentia intentum, in manifestatione attributorum Dei.

Confirmatur praedicta solutio, ex hoc quod secundum Sacram Scripturam multa sunt futura conditionata, v. g. Deus promisit Abrahae quod parceret Sodomae, si in ea essent decem viri justi, item revelatum est quod Tyrii et Sydonii conversi fuissent si Christus ad eos venisset. Haec autem futura conditionata non sunt infallibiliter cognoscibilia pro Deo nisi per decreta subjective absoluta et objective conditionata, contra fautores scientiae mediae. Unde pariter circa salutem conditionatam omnium hominum debet esse decretum subjective absolutum et objective conditionatum.

3ª objectio : sed decretum subjective absolutum et objective conditionatum, implicat contradictionem, nam per illud Deus vult et non vult idem objectum, v. g. Deus vult conversionem Tyriorum, et ex altera parte eam non vult, quia non vult ipsis praedicari Evangelium. Ergo ita pariter in praesenti.

Respondetur : falsum est quod per hoc decretum Deus velit et nolit objectum formaliter idem, sed tantum materialiter idem, et hoc diversimode ; scil. Deus *vult inefficaciter* salutem omnium hominum secundum se consideratam, et *non vult efficaciter* salutem omnium attentis omnibus circumstantiis et altioribus finibus. Item vult inefficaciter conversionem Tyriorum, si praedicetur eis evangelium, et non vult eam efficaciter, quia propter fines altiores non vult ipsis praedicari Evangelium. In hoc nulla est contradictio.

Sic mercator tempore naufragii habet veram, internam voluntatem inefficacem servandi merces, et voluntatem efficacem eas projiciendi in mare. Contradictio esset si Deus vellet antecedenter salutem hominum jam damnatorum, quibus non dat amplius gratias sufficientes ad salutem.

4ª objectio : si hoc decretum voluntatis antecedentis non implicat

accipitur cum omnibus circumstantiis quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem. » Similiter loquitur in Iam, q. 19, a. 6, ad 1m.

1. Cf. eorum examen « scientiae mediae », v. g. BILLUART, *de Deo*, diss. VI, a. VI, §. x.

contradictionem, saltem est *inutile et illusorium*, ac si dives diceret pauperi : dabo tibi centum nummos, si per astra volaveris.

Respondetur : hoc decretum non est inutile, quia licet careat suo ultimo effectu, tamen ad plura alia est utile. 1° fundat praescientiam futurorum conditionatorum ; 2° per illud providentur omnibus hominibus viatoribus auxilia sufficientia ad salutem, dum per oppositum de salute eorum qui jam damnati sunt, Deus non habet ad summum nisi meram et otiosam complacentiam ; 3° fundat divinam promissionem conditionalem salutis ; nihil enim Deus posset sincere promittere sub conditione, nisi sic vellet.

Insuper hoc decretum voluntatis antecedentis non est illusorium, quia conditio est possibilis, non vero impossibilis, sicut ea de qua loquitur objiciens : « Dabo tibi divitias, si per astra volaveris. » Deus enim impossibilia non jubet ; sed ibi est mysterium permissionis peccati impoenitentiae finalis, propter altiores fines, de quibus non possumus judicare.

Denique retorquetur objectio : id quod est contradictorium juxta nos est decretum conditionale ut concipitur a Molinistis, scil. : « Dabo tibi concursum, si te libere determinaveris » ; hoc, juxta nos, contradictionem implicat, quia concursus divinus non est minus necessarius homini ad se determinandum, quam lux ad videndum aut existentia ad agendum. Unde dicere : « dabo tibi concursum, si te libere determinaveris » est ac si diceretur : « dabo tibi lucem, si videas hoc objectum » vel « dabo tibi existentiam, si id facies ». Non mirum est quod molinismus ad similes conclusiones ducat, quia si thomismus est verus, molinismus est absurdus, aut e converso. Eorum enim principia sunt contradictorie opposita, scil. Deus ante decretum suum determinans potest aut non potest infallibiliter cognoscere futuribilia libera.

Instantia : attamen *de facto* haec voluntas antecedens est mere otiosa et sterilis, nam virtute sua propria nunquam adimpletur, sed solum vi voluntatis consequentis adjunctae, quae sola fertur circa bonum hic et nunc consideratum.

Respondetur : verum est quidem voluntatem antecedentem virtute propria nunquam adimpleri, quia versatur circa bonum absolute consideratum, et bonum non efficitur nisi hic et nunc.

Non vero sequitur ex hoc quod voluntas antecedens sit mere otiosa et sterilis, nam ex ea procedunt gratiae sufficientes, quibus adimpletio preceptorum hic et nunc realiter possibilis est adultis, quamvis non sit hic et nunc effectiva.

Insuper, secundum omnes thomistas, omnis gratia quae dicitur proxime sufficiens per respectum ad aliquem actum perfectum, v. g. contritionis, est infallibiliter et ex se efficax, virtute alicujus decreti absoluti, per respectum ad actum imperfectum, v. g. attritionis. Sed quia homo ex sua propria defectibilitate resistit gratiae sufficienti, in qua auxilium efficax ei offerebatur, Deus ei juste denegat gratiam efficacem prius oblatam. Haec divina denegatio habet rationem poenae, sic praesupponit culpam saltem initialem, et proinde distinguitur a divina hujusce culpae permissione, quae,

ut patet, culpam antecedit. Imo Deus saepe movet viatores ad sic orandum, ut in missa, ante communionem : « Non permittas, Domine, me separari a te. »

Unde voluntas Dei antecedens circa salutem omnium viatorum non est otiosa et sterilis. Hoc melius apparet eam comparando cum voluntate Dei circa salutem damnatorum. Deus enim nihil amplius operatur circa eorum salutem, quia sunt incapaces salutis, prout sunt in termino constituti et obfirmati in malo. Unde Deus, ut diximus, circa salutem damnatorum non habet nisi meram et otiosam complacentiam. Non autem ita est circa salutem hominis viatoris quantumvis peccatoris, quia quamdiu homo est in via est capax conversionis et salutis.

Instantia : sanctus Thomas dicit Iª, q. 19, a. 6, ad 1ᵐ : « Voluntas antecedens potius dicenda est velleitas, quam absoluta voluntas. »

Respondetur : non negatur ex hoc quod sit voluntas, sed quod sit voluntas absoluta ; dicitur enim « velleitas » comparative ad voluntatem consequentem, quae est voluntas simpliciter seu absoluta.

Ultima objectio : voluntas antecedens in Deo non est sincera et positiva. Etenim, qui potest efficaciter facere id quod dicitur velle et non facit, *non vult illud positive et sincere ;* sicut si mercator posset efficaciter salvare merces suas et eas non salvaret. Atqui Deus potest efficaciter salvare omnes homines et non omnes salvat. Ergo non vult positive et sincere eos omnes salvare.

Respondetur : distinguo majorem : qui potest efficaciter, etc..., non vult illud positive et sincere *voluntate consequenti,* c. ; *voluntate antecedenti,* n. — Potest enim contingere quod aliquid secundum se consideratum sit bonum, et non solum possibile, sed futurum conditionatum, scil. nisi obstant fines altiores, sic terminat decretum conditionatum voluntatis positivae et sincerae, quae distinguitur v. g. a voluntate quasi negativa permittendi peccatum. Unde objectum voluntatis salvificae universalis est secundum se bonum, sed ut impeditivum majoris boni, non est bonum, et non est consequenter volitum. Unde sicut mercator sincere vult salvare merces suas, quas tamen projicit in mare, propter periculum submersionis navis, ita analogice Deus sincere vult salvare omnes homines, quos tamen non omnes salvat, attentis altioribus finibus.

Instantia : non est paritas, nam Deus differt a mercatore prout potest efficaciter salvare omnes homines.

Respondetur : non est quidem paritas sub omni aspectu, sed analogia. Deus quidem hoc efficaciter potest *attenta omnipotentia sua,* sed hoc efficaciter non potest *attenta praesenti dispositione providentiae,* juxta quam vult Justitiam infinitam sicut et Misericordiam infinitam manifestare et creaturas defectibiles secundum suas naturas regere et movere. Ita non efficaciter vult omnes fructus terrae ad maturitatem pervenire. Unde his omnibus conditionibus et aliis, sive occultis sive manifestis, attentis, non est bonum hic et nunc omnes salvari. Ad provisorem enim universalem pertinet permittere diversa mala fieri ut altiores fines non impediantur.

Instantia ultima : sic tamen destruitur spes et valde minuitur valor

orationis. Ita Congruismus sorbonicus, speciatim Tournely, juxta quem, ad actus salutares faciles, ut est oratio, non requiritur gratia ex se et infallibiliter efficax, quae solum ad actus difficiles requireretur.

Respondetur : actus salutaris etiam facilis est quid *bonum hic et nunc positum,* ergo praesupponit voluntatem divinam consequentem ex se efficacem et gratiam ex se infallibiliter efficacem. Alioquin principia prius enuntiata non sunt amplius principia metaphysice certa, absque ulla exceptione.

Sed ex hoc non destruitur spes nec minuitur, quia motivum formale hujus virtutis theologicae non est conatus noster, sed est Deus auxilians motivum enim formale virtutis theologicae debet esse quid increatum et; ipse Deus. In molinismo autem et in congruismo motivum formale spei theologicae esset partialiter creatum, quia in eo inveniretur conatus noster ; homo partialiter speraret propter conatum suum, et quodammodo se discerneret, contra illud Pauli : « *Quis enim te discernit, quid autem habes quod non accepisti ?* » Accideret enim quod ex duobus hominibus aequaliter a Deo dilectis et adjutis unus fieret *alio melior,* saltem per actum salutarem facilem. Hoc autem est impossibile, ut videbimus Iª, q. 20, a. 3 : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. »

Nec minuitur orationis valor et necessitas ; imo augetur, nam, secundum doctrinam sancti Augustini et sancti Thomae, debemus orare etiam ad obtinendam gratiam ex se efficacem pro actibus salutaribus sive difficilibus, sive etiam facilibus. E contrario si molinismus aut etiam congruismus sorbonicus esset verus, homines non deberent inter tentationes orare ad accipiendam gratiam ex se efficacem pro actibus salutaribus saltem facilibus, sed duntaxat deberent conari ad consensum salutarem a Deo exspectatum.

Conclusio igitur nostra remanet, scil. : si velimus hoc mysterium considerare, non solum sub aspectu morali, per respectum ad homines exhortandos, in ordine executionis seu adimpletionis mandatorum Dei, sed etiam per respectum ad Dei attributa, ad omnipotentiam voluntatis divinae et in ordine intentionis Providentiae, id est sub aspectu metaphysico et proprie theologico, remanet doctrina sancti Thomae, quae non differt a doctrina sancti Pauli et sancti Augustini, quaeque reducitur ad hoc dogma sic expressum ab Augustino : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis et postulare quod non possis.* Si homo non resisteret gratiae sufficienti ad orandum, acciperet gratiam efficacem orationis et alias posteriores gratias. Unde optima expressio dogmatis voluntatis salvificae est ea quae, conformiter cum doctrina Augustini, sic formulata est a sancto Prospero et invenitur in Conc. Carisiacensi an. 853, Denz. 318 : « Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, *salvantis est donum ;* quod autem quidam pereunt, *pereuntium est meritum* (seu demeritum). » Hi sunt duo aspectus certissimi hujusce mysterii ; consideravimus secundum, scil. : « pereuntium est meritum » ; infra videbimus primum scil. : « salvantis est donum » in tractatu *de praedestinatione,* q. 23, a. 2, 3, 4, 5.

Intima autem conciliatio horum duorum aspectuum remanet abscondita, est enim intima conciliatio infinitae misericordiae, infinitae justitiae et supremae libertatis in eminentia Deitatis seu vitae Dei intimae, quae nonnisi per visionem beatificam cognosci potest clare et sicuti est.

DUBIUM

An Deus omnibus provideat auxilia sufficientia ad salutem.

Respondetur affirmative, et non solum Deus *praeparat in communi* omnibus auxilia generalia sufficientia ad salutem, sed et *offert*, imo *confert* omnibus et singulis adultis, auxilia sufficientia ad salutem.

1ª pars, quoad praeparationem in communi admittitur ab omnibus catholicis contra Jansenium. Haec conclusio fluit ex voluntate salvifica universali et ex morte Christi pro omnibus. Etenim Deus non potest sincere velle finem, nisi velit media sufficientia ad illum consequendum. Alioquin Deus impossibilia juberet.

Voluntas salvifica universalis non respicit solum, ut vult Arnaldus, naturam humanam ut abstractam, seu ut est in mente ; respicit naturam humanam secundum se, hoc est omnes et singulos homines quatenus realiter conveniunt in eadem natura ad salutem ordinata, etiam post peccatum Adae. — Nec gratia sufficiens est solum sufficiens in abstracto, ut vult Arnaldus, sed reddit adimpletionem praeceptorum *realiter possibilem hic et nunc* in concreto, quamvis non det ipsam adimpletionem in actu secundo. Ita homo dormiens, quamvis actualiter non videat, habet hic et nunc potentiam videndi, non est caecus, et dicere quod gratia sufficiens non dat potentiam bene agendi est dicere quod dormiens caecus est.

2ª pars responsionis, scil. « Deus *offert*, imo *confert* omnibus et singulis auxilia sufficientia ad salutem », non ab omnibus thomistis admissa est ; speciatim Gonet eam negavit non quidem pro justis, sed pro peccatoribus obduratis et excaecatis. — Sed plures optimi thomistae hoc docent, ut Salmanticenses, Billuart, Bancel, Goudin, qui pro se citant Ferrariensem.

Non quidem ex hoc sequitur quod gratia sufficiens *aequaliter* distribuitur omnibus. Sed haec secunda pars responsionis sic intelligenda est : *Deus in particulari confert omnibus et singulis hominibus* (saltem his qui habent usum rationis[1]) *pro loco et tempore quo urget* adimpletio praecepti auxilia proxime vel saltem remote sufficientia ad salutem, juxta cujuscumque conditionem. Proinde si aliqui mandata Dei non servent, hoc se tenet, non ex parte Dei auxilium sufficiens denegantis, sed ex parte hominum, qui respuunt gratiam sufficientem oblatam, aut resistunt gratiae sufficienti jam collatae.

1. Hoc dicitur quia de parvulis sine baptismo morientibus est specialis difficultas infra examinanda.

Secundum hanc conclusionem, ille qui non resistit gratiae remote sufficienti accipiet gratiam proxime sufficientem ; v. g. auxilium proxime sufficiens ad initium orationis est remote sufficiens per respectum ad actum salutarem perfectiorem. Ibi remanet mysterium prout *resistere* gratiae sufficienti est malum unice a nobis proveniens, dum *non resistere* ei est bonum a fonte omnium bonorum proveniens[1].

Sacra Scriptura fundamentum praedictae conclusioni praebet in multis locis ubi affirmatur misericordia Dei erga omnes homines viatores, v. g. : l. *Proverbiorum*, I, 24 : « Vocavi et renuistis, extendi manum meam et non fuit qui aspiceret. » — *Sapient.* XI, 24 : « (Domine) misereris omnium, quia omnia potes. » — *Matth.* XXIII, 37 : « Jerusalem, quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti ! » *Isaias*, V, 4 : « Quid est quod debui ultra facere vineae meae, et non feci[2] ? » — *Apoc.*, III, 30 : « Ego sto ad ostium, et pulso : si quis aperuerit mihi, intrabo ad illum. » *Ps.* CII, 8 : « Miserator et misericors Dominus, longanimis et multae misericordiae. »

Ratio theologica est quod alioquin *Deus impossibilia juberet ;* sic peccatum esset inevitabile, et ejus punitio infligeretur potius a crudelitate quam a justitia.

Deus enim impossibilia juberet homini cui subtraheret auxilium sufficiens necessarium ad observantiam praeceptorum.

Unde Conc. Trid. (Denz. 804), contra Protestantes citat verbum Augustini : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis et postulare quod non possis.* (*De Natura et gratia*, c. 43).

* * *

Haec principia applicanda sunt infidelibus et peccatoribus obduratis, pro momento quo urget adimpletio praecepti ; si isti non resisterent gratiae remote sufficienti, acciperent gratiam proxime sufficientem et subsequentes gratias, vi principii communiter recepti : « *facienti quod in se est* (cum auxilio gratiae actualis) *Deus non denegat gratiam* (habitualem) » Cf. sanctum Thomam Iª, q. 49, a. 2 ad 3, et Iª IIªᵉ, q. 109, a. 6 ; q. 112, a. 3. *De Veritate*, q. 14, a. 11. Brevius : *Salus cuique viatori est possibilis*, ad hoc autem requiritur gratia sufficiens.

1. Imo hic et nunc *non resistere* gratiae sufficienti est *bonum* ab aeterno a Deo volitum efficaciter voluntate consequenti, quae sola, ut diximus, fertur circa bonum hic et nunc ponendum.

Ipsa gratia sufficiens, *ut sufficiens*, seu per respectum ad possibilem adimpletionem mandatorum, dependet a voluntate antecedenti, sed, ut *donum* ac *bonum actualiter hic et nunc collatum*, dependet a voluntate consequenti, et revera efficit bonam cogitationem et saepe pium desiderium inclinans ad electionem salutarem.

2. In hoc textu dicitur *debui*, non *potui* ; Deus enim potest insuper dare gratiam efficacem.

Cf. Pium IX (Denz. 1677) : « Notum Nobis Vobisque est eos qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem *ignorantia* laborant, quique naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, *posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam.* »

Juxta plures theologos sufficit quod credant *Deum* (auctorem salutis) *esse et remuneratorem esse*, ac Deum diligant super omnia. Plures thomistae, inter quos Salmanticenses, tenent quod, quamvis per se loquendo fides explicita de mysterio Incarnationis sit necessaria necessitate medii ad salutem, tamen *per accidens* non necessaria est illi cui non fuit praedicatum, seu defectu sufficientis propositionis. Cf. Salmant. in IIam IIae, q. 2, a. 7. Ita quodammodo Suarez[1].

* * *

Specialis difficultas est *de parvulis sine baptismo morientibus*. Ad hoc dicendum est quod Deus saluti parvulorum, attenta eorum conditione, sufficienter providit per institutionem baptismi, quatenus institutus est pro omnibus et omnibus potest conferri, quamvis actualis collatio quandoque impediatur a variis causis tam naturalibus quam liberis. Non raro quidem parvulis deest gratia baptismalis propter culpam parentum, qui negligunt orationem et alia media ad salutem. Principium solutionis hujusce difficultatis est quod *Deus ex parte sua providet unicuique secundum ejus capacitatem ; infantes autem non sunt capaces salvari per actus salutares*, sed tantum per baptismum, cujus actualis collatio, cum pendeat a causis externis tam naturalibus quam liberis, potest per eas impediri. Nec ad providentiam Dei generalem pertinet cursum secundarum causarum intercipere. Cf. Sanctum Thomam *in IV Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 1, sol. 1, ad. 1.

Denique parvuli morientes sine baptismo non puniuntur poena pro peccatis actualibus debita, sed pro peccato originali tantum. Non dolent igitur poena sensus, nec ita ac adulti privatione visionis Dei[2]. Quamdam beatitudinem naturalem habent, quae tamen non est etiam in ordine naturali beatitudo simpliciter, sed secundum quid ; quia eorum voluntas, quae est per peccatum originale directe aversa a fine ultimo supernaturali, est indirecte aversa a fine ultimo naturali ; omne enim peccatum quod est directe contra legem supernaturalem est indirecte contra legem naturalem, quae praecipit obedire Deo quidquid Deus jubeat[3]. Unde in limbo puerorum manifestatur gratuitas supernaturalis vitae, et manifestatur etiam quod in actuali oeconomia salutis ubi non est status gratiae non potest

1. Ita recenter Capéran, *Le Problème du salut des infidèles*, Essai théologique, 2me édition.

2. Cf. *Supplementum Summae Theol.* S. Thomae, q. 69, a. 6, ad 2m : in quo citantur verba Augustini (*Enchiridion*, c. 93) : « Mitissima est poena puerorum, qui cum solo originali peccato decedunt. » Cf. *ibid.*, q. 71, a. 7. et *De malo*, q. 5, a. 3.

3. Cf. Ia IIae, q. 82, a. 1, ad 1m ; q. 85, a. 1 ; q. 109, a. 3 ; Joannes a S. Thoma, *de Gratia*, disp. XIX, a. 4 ; Salmanticenses, *de Gratia*, disp. II, dub. 3, no 102, 116 ; *item* Billuart, *de Gratia*, diss. II, a. 3.

esse simpliciter perfectio beatitudinis naturalis. Homo non est nunc in statu naturae purae, sed ordinatus est ad vitam gratiae et si ad eam non pertingit non potest dici simpliciter beatus, nequidem in ordine naturali. In hoc non est carentia harmoniae in dispositione Providentiae, sed e contra hoc cohaeret cum principiis, posita ordinatione totius generis humani ad vitam supernaturalem. Sic remanet doctrina de voluntate salvifica universali, quae non est voluntas consequens seu ex se efficax, sed est voluntas antecedens, ex qua procedunt pro omnibus hominibus gratiae sufficientes secundum capacitatem eorum. Mysterium quod semper in hac doctrina invenitur est intima conciliatio hujusce voluntatis salvificae cum gratuita praedestinatione electorum, id est mysterium intimae conciliationis infinitae misericordiae, infinitae justitiae et supremae libertatis in Deitate.

Art. VII. — Utrum voluntas Dei sit mutabilis.

St. qu. Quaeritur utrum Deus possit incipere velle quod non voluit, et non velle quod voluit, sicque fieri ex nolente volens et e converso. Communiter quidem dicitur voluntas Dei est immutabilis, sed in *Genesi* VI, 7, Dominus ipse dicit : « Poenitet me fecisse hominem », item apud *Jer.*, XVIII, 17. — Insuper Deus non semper eadem facit, nam quandoque legalia praecepit observari, et postea prohibuit. — Denique Deus est liber, ergo non est pro eo necessitas ut continuo velit immobiliter ea quae prius voluit. Imo sicut sine intrinseca sui mutatione Deus potuit non velle quod voluit, quare non posset absque intrinseca sui mutatione incipere velle quod non voluit ?

Responsio tamen est : *voluntas Dei est omnino immutabilis*, sicut ejus substantia et ejus scientia.

1° *Hoc est de fide* secundum Sacram Scripturam : *Num.*, XXIII, 19 : « Non est Deus quasi filius hominis ut mutetur ». — L. *Malachiae*, III, 6 : « Ego enim Dominus, et non mutor. » Item in Conc. Vatic. (Denz. 1782) Deus declaratur : « simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis » ; et in tota traditione dicitur : determinationes voluntatis Dei esse immutabiles, *decreta ejus* quae mensurantur aeternitate, in qua non est successio, *esse immutabilia*, sec. illud *Proverbiorum*, XIX, 21 : « Multae cogitationes in corde viri : voluntas autem Dei permanebit. »

2° *Probatur ratione theologica :*

Voluntas Dei mutaretur, si inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Atqui hoc est impossibile. Ergo.

Probatur minor : hoc enim supponeret quod *Deus mutaretur, aut in suo esse* (sic inciperet aliquid esse ei bonum, quod prius non erat), *aut in sua cognitione* (quia de novo cognosceret aliquid esse sibi bonum quod prius ignorasset). — Atqui ostensum est supra quod esse Dei et ejus scientia sunt immutabilia, prout est Actus purus, non in potentia ad

ulteriorem actum, tum in ordine essendi, tum in ordine intelligendi, ergo et volendi.

Corollarium. — Deus eadem voluntate immobiliter permanente vult aliquarum rerum mutationem ; nam aliud est mutare voluntatem et aliud est velle rerum mutationem. Sic mutatio est solum in tempore, non vero in aeternitate, quae nullam patitur variationem ; est enim « interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. » Ia, q. 10, a. 1.

Ad 1m. Metaphorice dixit Dominus : « Poenitet me fecisse hominem. » *Gen.*, VII, 7, ad exprimendam voluntatem puniendi homines ; ab aeterno enim Deus praeviderat eorum peccata et decreverat eos esse puniendos.

Ad 2m. Idem dicendum est de prophetiis comminationis quae sunt de his futuris conditionatis, quae non eveniunt, quia non ponitur conditio. Cf. IIa IIae, q. 171, a. 6, 2m, q. 174, a. 1, v. g. legitur in l. *Jonae*, III, 4 : « Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur » ; sed propter contritionem ninivitarum, Dominus mutavit sententiam damnationis, non vero mutavit consilium seu decretum aeternum voluntatis suae.

Ad 4m. « Licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinae voluntatis. » Secundum sanctum Thomam, per participationem est aliquid simile in angelis propter vigorem eorum intellectus, scil. ut dicitur Ia, q. 64, a. 2 : « Liberum arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. » In nobis viatoribus liberum arbitrium est flexibile ad utrumque etiam post electionem, quia possumus postea considerare novos aspectus rei, circa quam jam facta est electio, et sic propter imperfectionem cognitionis nostrae successivae possumus mutare electionem. E contrario voluntas Dei est omnino immutabilis.

ART. VIII. — Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

St. qu. In hoc celeberrimo articulo ponitur quaestio conciliationis efficacitatis determinationum voluntatis divinae cum libertate nostra. Hoc enim problema proprie pertinet ad hanc quaestionem de voluntate Dei, potiusquam ad q. 14 de scientia Dei, ubi in art. 13, dictum est solum quod « contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem (prout scientia Dei mensuratur aeternitate, quae ambit totum tempus) ; et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata ». Tunc remanebat quaestio solvenda : quare hoc futurum contingens, v. g. conversio sancti Pauli, sit praesens sub aeterno Dei conspectu, potiusquam resistentia Pauli. Certum est ac de fide quod conversio Pauli non evenisset in tempore, nec fuisset praesens in aeternitate sub conspectu divino, si Deus eam non voluisset ; si enim independenter a libera voluntate Dei fuisset sic praesens haec conversio, tunc fuisset ex se necessaria, et non quid contingens. Ideoque nunc quaeritur : an voluntas Dei efficax, quae semper impletur, imponat

necessitatem omnibus rebus, etiam electionibus nostris. — Eadem quaestio tractatur in Ia, q. 22, a. 4, per respectum ad providentiam divinam, item *de Veritate*, q. 23, a. 5 ; et in Ia IIae, q. 10, a. 4 sub hoc titulo : utrum voluntas humana moveatur de necessitate a Deo.

Unde est proprie quaestio *de transcendenti efficacitate determinationum seu decretorum voluntatis divinae* per respectum ad actus nostros liberos ; utrum scilicet haec praedeterminatio sit necessitans an non.

Initio, in statu quaestionis, ponuntur tres difficultates : 1° Videtur quod voluntas Dei imponat necessitatem omnibus rebus, quia sanctus Augustinus in *Enchir.*, c. 103, dicit : « Necesse est fieri, si Deus voluerit. » — 2° Insuper voluntas Dei non potest impediri, ergo (haec objectio renovabitur postea saepe a molinistis contra thomistas). — 3° Denique haec conditionalis vera est necessaria : « Si aliquid Deus vult, illud est. » — Jam manifestum est quod 1a et 3a difficultates faciliter solvuntur per distinctionem inter necessitatem absolutam seu consequentis et necessitatem conditionalem seu consequentiae, sicut dum video Socratem sedere, necesse est quod sedeat, necessitate consequentiae, sed sedet contingenter, ut supra dictum est Ia, q. 14, a. 13, ad 3m. Principalis difficultas est 2a, scilicet : voluntas Dei non potest impediri, et solvitur in corpore articuli.

Responsio *est : non omnibus rebus voluntas Dei imponit necessitatem, sed quaedam fiunt contingenter, quia Deus vult ea contingenter fieri.*

Alioquin enim tollerentur liberum arbitrium, merita, leges, consilia, praemia, culpae et poenae, quae omnia secundum fidem sunt agnoscenda, ut dicitur in arg. sed contra.

Aequivalenter dicet Concilium Tridentinum (Denz. 814) : « Si quis dixerit, *liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum* nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque *posse dissentire*, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, anathema sit. »

Et contra Jansenismum damnata est haec propositio (Denz. 1094) : « Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. »

Non tamen definitum est utrum divinum decretum circa futuros actus nostros salutares sit infallibiliter efficax *ab intrinseco*, an *ab extrinseco* scil. ex praeviso consensu nostro (per scientiam mediam) ut volunt Molinistae et Congruistae.

Sed Thomistae omnes, et etiam Scotistae, sicut Augustiniani, tenent quod decreta voluntatis divinae circa futuros actus nostros salutares sunt ab intrinseco seu ex se infallibiliter efficacia, id est : quia Deus vult, non quia homo vult. Asserunt talem esse doctrinam sancti Thomae in praesenti articulo et ubicumque de hac re loquitur. Imo tenent hanc doctrinam esse cum principiis fidei connexam et proxime definibilem [1]. — Videamus

1. Ad eam enim certo cognoscendam non requiritur discursus objective illativus, sed sufficit discursus explicativus ; sufficit explicare v. g. haec verba revelata (*Philipp.* II, 13) : « Deus est qui operatur in vobis velle et perficere pro bona voluntate. »

quid de hac re dicitur in Sacra Scriptura, in Conciliis, in sancto Augustino et in ipso sancto Thoma.

***

Secundum Sacram Scripturam voluntas Dei etiam efficax non imponit necessitatem omnibus rebus.

Jam in Veteri Testamento pluries enuntiantur et efficacia voluntatis divinae et libertas electionum nostrarum : *Prov.* XXI, 1 : « Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Dei, quocumque voluerit inclinabit illud », et tamen rex libere vult id quod statuit. Item in l. *Esther* XIV, 13, regina Esther sic orat : « Domine, Rex deorum et universae potestatis..., transfer cor illius in odium hostis nostri » et in cap. XV, 11, subjungitur : « Convertitque Deus spiritum regis in mansuetudinem (erga judaeos). » Item *Eccli.*, XXXIII, 13 : « Sicut lutum figuli in manu ipsius..., sic homo in manu illius qui fecit eum. » — *Isaias*, XIV, 27 : « Dominus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare ? et manus ejus extensa et quis avertet eam ? » Remanet tamen libertas nostra, ut aperte dicitur *Ezech.* XXXVI, 26, 27 : « Et dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri... Faciam ut in praeceptis meis ambuletis et judicia mea custodiatis et operemini. » Item *Ezech.*, XI, 19. — Pariter in Nov. Test. *Philipp.* II, 13 : « Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate. » Cf. *Matth.*, XXIV, 24 ; *Joan.*, VII, 30 ; X, 28 sq : « Nemo rapiet eas (oves meas) de manu Patris mei » ; XIII, 1 ; XV, 5 ; XVII, 1 ; *Act. Apost.*, II, 23 ; X, 41 ; XIII, 48 ; XVII, 26 ; XXII, 14 ; *Rom.* VIII, 28 ; IX, 11-18, 23, 37 ; XI, 1-7 ; I *Cor.*, IV, 7 ; *Ephes.*, I, 5-7, 12. Speciatim dicitur *ad Rom.*, IX, 15 : « Miserebor cujus misereor, et misericordiam praestabo cujus miserebor. Igitur non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. »

Pariter in II Conc. Arausicano contra semipelagianos declaratur (Denz. 193) : « Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo ; nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo. » Ibidem (Denz. 195) : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis aut justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via. » Id est omne opus salutare provenit ex gratia saltem actuali, et omnis actus ethice bonus a concursu naturali Dei, debito naturae humanae, non vero huic individuo hic et nunc, potiusquam alteri in quo Deus peccatum permittit.

***

Quoad Patres, illi qui scripserunt ante Pelagianismum et contra Manichaeismum ejusque negationem liberi arbitrii, quandoque minus proprie de hac re locuti sunt, ut pluries notat Augustinus. Nondum enim quaestio erat clare posita sicut tempore semipelagianismi. Attamen semper dixerunt cum sancto Paulo I *Cor.* IV, 7 : « Quis enim te *discernit* ? Quid autem habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris,

quasi non acceperis ? » — Unde sanctus Cyprianus in l. III *ad Quirin.*, cap. IV, dicit : « In nullo gloriandum est, quando nostrum nihil est. » Item sanctus Basilius *Homil.* XXII *de humilitate* : « Nihil tibi relictum est, o homo, de quo gloriari possis, per universum enim in gratia et dono Dei vivimus. » Si autem homo proprie ex se et non ex Deo haberet determinationem liberam electionis suae salutaris, *sese discerneret* ab alio aequaliter a Deo dilecto et adjuto, et id quod melius est in ordine creato non proveniret a Deo[1].

Praesertim *sanctus Augustinus*, contra pelagianos et semipelagianos, explicat *infallibilem efficaciam determinationum voluntatis divinae et gratiae*, non ex praeviso consensu nostro, sed *ex omnipotentia divina*. In libr. *de Gratia et libero arbitrio*, c. XVI, circa verba sancti Pauli : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*, dicit : « Certum est nos velle cum volumus ; sed ille facit ut velimus bonum... Certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati... Cum dicit : « Faciam ut faciatis » quid aliud dicit nisi : Auferam a vobis cor lapideum, unde non faciebatis, et dabo cor carneum ut faciatis ? » Item in l. *de Correptione et gratia*, c. XIV : « Deus intus agit, corda tenet, corda movet ; ... *magis habet in potestate sua voluntates hominum quam ipsi suas* ; quis alius facit ut salubris sit correptio et fiat in correpti corde correctio. »

Item l. *de Praedestinatione sanctorum*, c. 8 : « Haec gratia quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. » Satis clare constat quod in hoc textu agitur de gratia quae est efficax *ex se*, quia Deus vult, et non ex nostro consensu, quia nos volumus.

Item, *De libero arbitrio*, l. III, c. III, nº 8.

***

Sanctus Thomas, in praesenti articulo, primo refert *opinionem quorumdam*, juxta quos voluntas divina non omnibus rebus necessitatem imponit, quia ea quae Deus producit per causas necessarias sunt necessaria, ea vero quae producit per causas contingentes sunt contingentia. *Sic distinctio contingentium a necessariis solum a causis secundis proveniret.* Haec opinio videtur esse Averroistarum : contingentia veniret solum a causis secundis.

Hoc rejicitur a sancto Thoma propter duo : 1º quia effectus alicujus

1. ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, index theologicus, nº 335, postquam recte dixerit : « gratia non destruit liberum arbitrium », et multa de hac re testimonia Patrum citaverit, addit : « unde etiam *cum aequali gratia* unus consentire, alter dissentire potest », quod videtur intelligere in sensu Molinae (scil. unus actu consentit, alter autem dissentit actualiter) ; duo autem testimonia hic citata sancti Irenaei nº 247, et sancti Augustini, nº 1753, nihil probant in favorem sententiae Molinae. Imo sanctus Augustinus paulo post locum citatum, scil. *De Civitate Dei*, l. XII, c. IX, dicit : « Si utrique (angeli) *boni aequaliter* creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, *illi amplius adjuti* ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt. »

Haec est simplex applicatio principii : « *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* ». I *Cor.*, IV, 7. Angeli qui ad Deum meritorie conversi sunt, aliis cadentibus, in hoc fuerunt *meliores*, et hoc ipsum a gratia Dei acceperunt, *ut magis adjuti*, illaesa tamen libertate.

causae universalis, v. g. solis, est contingens propter causam secundam ex eo quod *impeditur* effectus causae primae *per defectum causae secundae*, v. g. virtus solis per defectum plantae impeditur et sic fructus non perveniunt ad maturitatem. Nullus autem defectus causae secundae potest impedire quin voluntas Dei effectum suum producat. Deus enim potest removere hunc defectum, alioquin non esset omnipotens.

2° Si distinctio contingentium a necessariis referatur solum ad causas secundas, sequitur hoc esse *praeter intentionem et voluntatem divinam*; quod est inconveniens. Nihil enim extra Deum potest esse sine relatione causalitatis seu dependentiae per respectum ad voluntatem Dei ; sic, ut statim dicendum est, nequidem determinatio libera nostrarum electionum salutarium potest esse independenter a voluntate Dei, qui « operatur in nobis et velle et perficere » *Phil.* II, 13.

***

Deinde sanctus Thomas ostendit radicem superiorem distinctionis contingentium a necessariis, et suam conclusionem, scil. « *Deus non omnibus rebus necessitatem imponit* » probat *ex summa efficacia divinae voluntatis*.

Ejus argumentum sic constituitur :

Cum aliqua causa fuerit *efficax* ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam *secundum modum fiendi vel essendi*; ita v. g. generatum assimilatur forti generanti etiam quoad accidentalia.

Cum igitur voluntas divina sit *efficacissima*, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod *eo modo* fiant quo Deus ea fieri vult.

Vult autem Deus quaedam fieri contingenter, quaedam necessario, ut sit ordo in rebus ad complementum universi.

Et ideo quibusdam effectibus Deus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt (sicut regularis successio noctis et diei), et quibusdam effectibus aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt (ut maturatio fructuum, et ut actus nostri liberi arbitrii). Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit[1].

Totum hoc argumentum fundatur in hoc principio : « Cum aliqua causa

1. Notabilis est differentia inter hanc sententiam sancti Thomae et opinionem quam rejicit initio articuli. Secundum enim hanc opinionem, quae videtur esse Averroistarum, Deus non haberet providentiam saltem particularem circa actus liberos hominum, sed esset solum primus motor omnia movens eodem modo, absque decreto libero ; et sic omnia de necessitate evenirent, exceptis quibusdam contingentibus, quae contingentia essent quia provenirent a causis *defectibilibus*, sic explicaretur quod non omnes fructus terrae ad maturitatem perveniunt.

E contrario, secundum sanctum Thomam, Deus in sua Providentia prius voluit ad ordinem universi, quod essent quaedam necessaria, ut motus caelestes, et quaedam contingentia imo libera, ut actus liberi hominum ; et igitur effectibus necessariis praeparavit causas necessarias seu *ad unum ex natura determinatas*, et effectibus liberis praeparavit *causas non ex se ad unum determinatas*.

fuerit *efficax* ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. »

Hoc principium prius inductive constat : ex debilitate enim virtutis generativae contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quae pertinent ad modum essendi. E contrario si pater est vigorissimus, filius nascitur ei similis etiam in accidentibus, v. g. in configuratione vultus, ut notatur in diversis familiis, quarum typus seu physionomia per plures generationes conservatur. — Pariter multi milites moriuntur in bello, sed est modus heroicus moriendi et non omnes heroice moriuntur.

Item magni duces exercitus non solum milites ad victoriam perducunt, sed eos ducunt *eo modo* characteristico et geniali quo volunt. Hic modus specialis est quasi stylus hujusce ducis. Pariter magni scriptores, magni poetae suum specialem modum habent, item magni musici, a fortiori autem Deus, cujus voluntas est efficacissima.

Nec solum inductive constat praedictum principium, ejus veritas apparet ex ipsa analysi notionum quibus constituitur : cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, ejus influxus pervenit non solum ad id quod fit, sed ad modum fiendi ; quia totus effectus ab ipsa dependet et ab ipsa determinatur.

Denique hoc principium non est solum a ratione inventum, sed aequivalenter in revelatione exprimitur ubi est sermo de summa efficacia voluntatis divinae, locis supra citatis post statum quaestionis praesentis articuli ; v. g. *Prov.* XXI, 1 : « Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Dei, quocumque voluerit inclinabit illud » et tamen rex libere vult id ad quod a Deo movetur. *Eccli.* XXXIII, 13 : « Sicut lutum figuli in manu ipsius..., sic homo in manu illius qui fecit eum. » *Philipp.*, II, 13 : « Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. »

***

An merito thomistae eruant ex praesenti articulo doctrinam de intrinseca et infallibili efficacia decretorum voluntatis divinae et gratiae per respectum ad actus nostros liberos salutares ?

Respondetur affirmative. Etenim sanctus Thomas jam aequivalenter locutus est de decretis divinis, dicendo Ia, q. 14, a. 8 : « Scientia Dei est causa rerum, *secundum quod habet voluntatem conjunctam* » et Ia, q. 19, a. 4 : « Voluntas Dei est causa rerum... Effectus determinati ab infinita Dei perfectione procedunt *secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.* » Haec determinatio voluntatis Dei vocatur saepe ejus *propositum*, cf. *Rom.*, IX, 11 ; IV, 5 ; VIII, 28 ; *Eph.* I, 5, 11 ; II *Tim.* I, 9, et Comment. sancti Thomae ibidem.

Nunc autem agitur de summa efficacia hujusce determinationis seu decreti voluntatis divinae[1].

1. Scotus utitur expressione « decretum voluntatis divinae » pariter scotistae ; sed ex hoc nullo modo sequitur quod doctrina thomistarum de decretis divinis proveniat ex scotismo et non ex ipso sancto Thoma, qui aequivalenter loquitur de « deter-

Si autem admittitur haec Dei decreta et gratiam esse solum efficacia *ab extrinseco*, scilicet ex consensu nostro per scientiam mediam praeviso, tunc voluntas Dei non est amplius *efficacissima*, nec se extendit usque *ad modum contingentem et liberum* electionum nostrarum salutarium ; imo determinatio libera harum electionum tunc est quoad exercitium *unice* a nobis, *sine relatione dependentiae per respectum ad Dei voluntatem*, quod est impossibile, scilicet contra universalem causalitatem Supremae Causae. Nihil potest existere extra Deum sine relatione causalitatis seu dependentiae per respectum ad ipsum, alioquin ruunt probationes existentiae Dei, quae in hac dependentia necessaria fundantur. Denique per hanc viam mens rediret ad opinionem quam confutavit sanctus Thomas initio corporis articuli, scil. distinctio contingentium a necessariis proveniret a causis secundis et esset praeter intentionem Dei.

Sanctus Thomas insuper eodem modo locutus est aliis locis Summae Theologiae et in aliis suis operibus. Iª, q. 22, a. 4, ad 3 : « Considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, in quantum hujusmodi. Unde *modus contingentiae* et *necessitatis* cadit sub provisione Dei, qui est universalis *provisor totius entis*, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum. »

Item Comm. in *Periherm.*, l. I, lect. 14 : « Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes ejus differentias : sunt autem differentiae entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus. » — Item Comm. in l. VI *Metaph.*, lect. 3 eodem modo loquitur sanctus Thomas. E contrario malum peccati est extra objectum adaequatum omnipotentiae divinae, cf. Iª IIªᵉ, q. 79, a. 1, et etiam si Deus per impossibile vellet malum peccati causare, non posset, sicut oculus non potest videre sonos. Pariter Iª IIªᵉ, q. 10, a. 4 dicit : « Omnia movet Deus secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate ; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod *non ex necessitate* ad unum determinat, sed remanet motus ejus *contingens* et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur. » Et idem ad 3ᵐ : « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile est* huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo *ex necessitate* moveatur », sed libere eligit et operatur voluntas sub motione divina. Item Iª IIªᵉ, q. 112, a. 3 ; IIª IIªᵉ, q. 24, a. 11. — Item *de Malo*, q. VI, a. 1, ad 3ᵐ : « Deus movet voluntatem immutabiliter *propter efficaciam virtutis moventis* quae deficere non potest ; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas. » Item *Quodlib.*, XII, a. 3.

minatione voluntatis divinae » et de *praeordinationibus* providentiae et praedestinationis, quae praesupponunt electionem voluntatis divinae. Cf. Iª, q. 22, a. 1, ad 3 ; q. 23, a. 1, 4, 5, 6.

In his diversis locis sanctus Thomas dicit : « Deus omnia movet secundum eorum conditionem » id est : aptat suam motionem prout movet aut agentia naturalia aut libertatem nostram ; sic causae secundae *non active* modificant motionem Dei, sed solum *objective* et materialiter, prout Deus operatur in voluntatem nostram secundum ejus inclinationem naturalem quam ei dedit et conservat ; est magis intime in ea, quam ipsa sibi.

Unde secundum sanctum Thomam, Deus movet voluntatem nostram non solum proponendo ei objectum alliciens, sed applicando eam ad electionem. Cf. Iª, q. 105, a. 4 : « Proprium est Deo movere voluntatem, sed maxime *interius eam inclinando.* »

* * *

1ª confirmatio. Deus est causa nostri boni consensus majori titulo quam angelus et homo. Atqui angelus custos et homo concurrunt ad nostrum bonum consensum per motiones morales. Ergo hae motiones morales non sufficiunt ex parte Dei.

Insuper si angelus vel persona humana a nobis dilectissima adducunt voluntatem nostram ad id quod volunt, objective proponendo alliciens objectum, a fortiori Deus hoc potest movendo ab intus voluntatem nostram, secundum ejus inclinationem naturalem quam conservat ut causa intime praesens in omnibus suis effectibus.

2ª confirmatio. *Alioquin non salvaretur in Deo ratio causae proprie efficientis circa consensum nostrum liberum.* Non sufficit recurrere ad motionem moralem : *motio enim moralis* non pertinet ad causam efficientem, sed ad finalem et objectivam. Insuper ipse Pelagius admisit ex parte Dei motiones morales ad bonum, et tamen eas ut insufficientes rejicit sanctus Augustinus in lib. *de Gratia Christi*, c. 7, 10, 11.

Nec sufficit recurrere ad *concursum simultaneum* Molinae, qui offertur indifferenter ad consensum vel dissensum ; quia hic concursus simultaneus sic indifferens, non determinat voluntatem ad consensum potiusquam ad dissensum. Concursus simultaneus et voluntas humana sunt velut duae causae coordinatae, ut duo trahentes navim, quarum una non influit in aliam, ut agat, sed ambae influunt solum in effectum. Proinde *id quod melius est in ordine creato*, scil. determinatio libera electionis salutaris, *non esset a Deo*, et, contra dictum Pauli I *Cor.*, IV, 7, *homo seipsum discerneret*, quia ex duobus hominibus aequaliter a Deo adjutis, in iisdem circumstantiis positis, unus fieret alio melior, contra id quod dicit sanctus Thomas in Iª, q. 20, a. 3 et 4.

3ª confirmatio. *Si Deus non est determinans, est determinatus*, scil. *passive* se habet in praevisione « scientiae mediae » quae antecedit decretum voluntatis divinae. Deus enim in hac theoria debet, offerendo concursum indifferentem et motionem moralem, *exspectare* atque *explorare* consensum nostrum, seu inquirere examinando voluntatem nostram quid eligeret, si in talibus circumstantiis poneretur. Sic sequitur passivitas seu dependentia

in scientia Dei ; nulla autem passivitas potest esse in Actu puro. Est summomodo in actu, nullo modo in potentia.

Cf. Molinam, *Concordia*, q. 14, a. XIII, ed. Paris 1876, p. 318 : « *In potestate Dei non fuit scire per eam scientiam* (mediam) *aliud quam reipsa sciverit*. Deinde dicendum est neque etiam in eo sensu esse naturalem, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum quod per eam cognoscit. *Si* namque *liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, idipsum scivisset Deus per eamdem scientiam, non autem quod reipsa scit* ». Ergo sic ponitur passivitas seu dependentia in scientia divina per respectum ad determinationem liberam electionum nostrarum futuribilium, quae erunt *futurae*, et *actuales*, si Deus decrevit ponere voluntatem nostram in his circumstantiis. Sic perit independentia scientiae Dei, et est anthropomorphismus in conceptione divinae scientiae.

Denique neque hoc modo Deus potest cognoscere infallibiliter electiones nostras futuribiles et deinde futuras, quia determinatio harum electionum non potest videri per supercomprehensionem voluntatis humanae, quae secundum se est indeterminata, alioquin non esset libera, neque per divinam praevisionem circumstantiarum, alioquin admitteretur determinismus circumstantiarum, et periret libertas. Hoc longius exposuimus in alio opere[1].

Remanet igitur doctrina sancti Thomae, quae postea sic egregie formulatur a Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. VIII :

« Pour accorder le décret et l'action toute-puissante de Dieu avec notre liberté, on n'a pas besoin de lui donner un *concours qui soit prêt à tout indifféremment, et qui devienne ce qu'il nous plaira ;* encore moins *de lui faire attendre à quoi notre volonté se portera*, pour former ensuite à jeu sûr son décret sur nos résolutions. Car sans ce faible ménagement, qui brouille en nous toute idée de première cause, il suffit de considérer, que *la volonté divine, dont la vertu infinie atteint tout*, non seulement dans le fond, mais dans toutes les manières d'être, *s'accorde par elle-même avec l'effet tout entier*, où elle met tout ce que nous y concevons, en ordonnant qu'il sera avec toutes les propriétés qui lui conviennent...

« *Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine*, en tout ce qu'il a de *bon* et de *réel*. *Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire, qu'il n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit ?* Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est parce que Dieu le veut ; et que, comme il arrive que nous sommes libres par la force du décret qui veut que nous soyons libres, *il arrive que nous agissons librement en tel et tel acte, par la force même du décret qui descend à tout ce détail ?* »

---

1. *La Prédestination des Saints et la grâce*. Paris, 1936, pp. 97, 333-344, 413-419 (Décrets divins prédéterminants, non nécessitants). — Voir *ibidem* sur le *Principe de prédilection* : « Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu », pp. 28, 51, 91-95, 148, 170, 197-199, 220 sq., 227, 367, 384, 390.

Solvuntur objectiones articuli.

Ad 1m. Quando Augustinus, *Enchir.*, c. 103, dicit : « Necesse est hominem salvari, si Deus voluerit », agitur de necessitate conditionali seu consequentiae, non vero de necessitate absoluta, seu consequentis. Ita dum dicitur : video Petrum currere, ergo necesse est eum hic et nunc currere, necessitate consequentiae, sed contingenter et libere currit, habet potentiam non currendi. Item *ad 3m* dicitur : « Ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scil. vel absolutam, vel conditionalem tantum. »

Ad 2m respondetur principali difficultati quae renovatur a molinistis, scil. : omnis causa quae non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit. Sed voluntas Dei non potest impediri, secundum illud : « Voluntati ejus quis resistit ? » — Agitur hic, non de voluntate antecedenti ex qua dependet gratia sufficiens, cui homo saepe resistit, sed de voluntate consequenti, ex qua procedit gratia efficax, cui homo non resistit, sed consentit. Respondet sanctus Thomas : « Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quae sic fieri vult. » Unde sanctus Thomas non recurrit ad *praevisionem divinam nostri consensus*, ut postea Molina in sua theoria « scientiae mediae » ; sed rursus affirmat *summam efficaciam voluntatis divinae*, cujus causalitas se extendit usque ad modum liberum nostrarum electionum. Ideo ad objectionem sic respondetur distinguendo majorem : omnis causa quae non potest impediri *ex necessitate* suum effectum producit, si non potest in eo producere *modum contingentiae et libertatis*, concedo ; secus, nego. Item ad 3m. — Quapropter summa efficacia voluntatis divinae non solum libertatem electionis non laedit, sed « eam facit » ut dicitur Ia, q. 83, a. 1 : « Sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales ; ita movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed *potius hoc in eis facit :* operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. » Modus liber electionum nostrarum est modalitas entis et sic non est extra objectum adaequatum omnipotentiae divinae, extra illud est solum ipsum malum peccati.

* * *

Dubium : *Quaenam est suprema radix contingentiae :* est ne voluntas divina ut libera, an voluntas divina ut efficacissima ?

Respondent thomistae, cum Cajetano in Iam, q. 19, a. 8, nº XI : « Sciendum est quod, post haec scripta divi Thomae, nova surrexit opinio de prima radice contingentiae, posita a Scoto in I *Sent.*, dist. II, q. 1, et dist. VIII, q. V, et dist. XXXIX, qu. 1. Credit enim quod prima radix contingentiae sit quidem *conditio divinae voluntatis* et in hoc concordat nobiscum ; sed nos dicimus quod illa conditio est *summa efficacia illius ;* ipse autem dicit quod est contingentia illius. Et quantum ad propositum spectat,

nomine *contingentiae* in divina voluntate, intendit libertatem illius : ita quod imaginatur quod, *quia Deus libere vult et causat*, ideo est contingentia in universo. » — Ad hoc respondet Cajetanus, *ibid.*, nº XIII et XIV : « Si contingentia oritur *ex modo volendi* ipsius Dei, ipsa non est *electa*, sed consequens modum eligendi : ergo ipsa non est effectus Dei ut agentis a proposito. Et sic contingentia est in universo praeter intentionem Dei, utpote consequens modum volendi ejus, non volitionem ipsam. »

Insuper Deus etiam libere vult aliqua necessaria esse in mundo, v. g. quod sol necessario emittat lucem et calorem ; non ergo ex modo libero voluntatis divinae sequitur contingentia, sed ex eo quod Deus *efficaciter vult quaedam esse contingentia* in universo et quaedam necessaria. Et hos diversos modos entis potest producere Deus, quia ipse est auctor entis.



Solvuntur objectiones adversariorum.

Adversarii, scil. molinistae et congruistae, qui admittunt scientiam mediam et negant intrinsecam efficaciam decretorum Dei et gratiae objiciunt 1º ex Sacra Scriptura, 2º ex laesione liberi arbitrii, 3º ex insufficientia auxilii, 4º ex hoc quod Deus sic fieret auctor peccati. Hae objectiones longe examinatae sunt a thomistis, v. g. a Salmanticensibus, Joanne a sancto Thoma, Gonet, Billuart; referimus solum principales. — Responsiones sunt sicut antiquum canticum pulchris modulationibus plenum ; sunt velut « leitmotiv » antiquae theologiae ; pluries exponi possunt sicut pluribus vicibus auditur eadem symphonia beethoviana.

Agitur de cohaerentia intima totius thomismi.

Objectiones ex Sacra Scriptura sumuntur ex textibus in quibus est sermo de resistentia hominum per respectum ad gratiam Dei, v. g. *Isaias*, v, 2, 4 : « *Quid est*, ait Dominus, *quod debui ultra facere vineae meae et non feci ei ? An quod exspectavi ut faceret uvas et fecit labruscas ?* » — *Proverb.*, I, 24 : « *Vocavi et renuistis ; extendi manum meam et non fuit qui respiceret.* » *Act.* VII, 51 : « *Vos semper Spiritui sancto resistitis.* »

Respondetur. In his textibus agitur non de voluntate consequenti ex qua procedit gratia efficax, sed de voluntate antecedenti ex qua procedit *gratia sufficiens*, ratione cujus adimpletio praeceptorum Dei *realiter possibilis est*, nondum tamen effectiva. Imo agitur proprie de voluntate signi, expressa in praeceptis, quibus non semper obediunt homines.

Propterea in primo textu citato dicitur, non : « quid est quod *potui* ultra facere vineae meae », sed : « quid est quod *debui* ultra facere vineae meae, et non feci ei ? » Quo significatur Deum dedisse Judaeis multas gratias sufficientes, quibus poterant converti, non vero gratias efficaces, quas quidem poterat Deus, sed non tenebatur dare, quia id non exigebat ordo suae providentiae. Si Deus teneretur dare semper et omnibus gratiam efficacem, nunquam eveniret peccatum, quod permittere potest propter majus bonum.

Unde in praedicto textu, reprehenduntur Judaei, quia *ex se* restiterunt praeceptis divinis et gratiae sufficienti, sic meruerunt privari gratia efficaci.

Item explicantur alii textus, scil. *Prov.* I, 24 : « Vocavi et renuistis. » *Act.* VII, 51 : « Vos semper Spiritui sancto resistitis. » Homo saepe de facto resistit gratiae sufficienti, non obediendo praeceptis ; sed gratiae efficaci non resistit de facto, quamvis possit ei resistere in sensu diviso, scil. in quantum remanet in eo potentia ad oppositum, sicut Petrus non potest quidem simul sedere et stare, sed dum stat conservat potentiam realem sedendi. Item homo dormiens conservat potentiam visus, quamvis non habeat actum visionis, habet potentiam realem, non caecus est.

Proinde ex his textibus Sacrae Scripturae nullo modo minuitur vis aliorum textuum in quibus agitur de voluntate Dei consequenti et efficaci, v. g. *Prov.* XXI, 1 : « Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit inclinabit illud. » *Eccli.* XXXIII, 13 : « Sicut lutum figuli in manu ipsius..., sic homo in manu Dei. »

Instantia : attamen apud *Matth.*, XI, 21, legitur : « *Vae tibi, Corozaïn! vae tibi, Bethsaïda! quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent.* »

Respondent communiter thomistae, ex eisdem principiis, sensus est quod habitantes Corozaïn et Bethsaïdae se magis indignos exhibuerunt quam se exhibuissent Tyrii, propter majorem caecitatem, majorem duritiem et ingratitudinem. Homo enim ex se solo resistit gratiae Dei, sed quidam magis resistunt, etiam maximis gratiis sufficientibus, ut erat praedicatio ipsius Christi miraculis confirmata. Judaei civitatum Corozaïn et Bethsaïdae majorem apposuerunt obicem gratiae efficaci quae in sufficiente offertur, sicut fructus in flore ; sic privati sunt gratia efficaci.

Instantia : ut judaei *non resisterent* gratiae sufficienti et non ponerent obicem gratiae efficaci, indigebant gratia efficaci, juxta thomistas. Ergo, si thomismus est verus, poterant hi judaei respondere se gratiae sufficienti *restitisse, quia destituti* erant gratia efficaci ad non resistendum.

Respondetur : causa resistentiae non est carentia gratiae efficacis, sed est propria defectibilitas hominis. Resistentia gratiae sufficienti est enim quid malum, seu deficientia, quae a defectibilitate provenit. Ad eam sufficit mala voluntas, quae est primum principium deficiens. Unde falsum est dicere : *ideo* voluntas nostra resistit gratiae sufficienti, *quia caret efficaci*. Sed dicendum est : *ideo* voluntas nostra caret gratia efficaci, *quia resistit sufficienti*. Deficientia causae secundae provenit ex hoc quod defectibilis est haec causa.

Hoc clare dicitur a sancto Thoma Iª IIªᵉ, q. 112, a. 3, ad 2ᵐ : « Defectus gratiae prima causa est ex nobis, sed collationis (gratiae) prima causa est a Deo, secundum illud *Oseae* XIII, 9 : « Perditio tua ex te, Israël ; tantummodo in me auxilium tuum. »

Brevius : *resistere gratiae sufficienti* est *malum* et igitur provenit unice a causa defectibili et deficiente ; e contrario *non resistere* gratiae sufficienti est *bonum*, et igitur non provenit unice a causa secunda, sed etiam et primario a Causa prima, quae est fons omnium bonorum.

Proinde Judaei civitatum Corozaïn et Bethsaïdae, post praedicationem Christi miraculis confirmatam, non habebant rationem excusandi suam resistentiam, merito igitur privati sunt gratia efficaci, quam Tyrii ex misericordia Dei accepissent in similibus circumstantiis, quia non ita restitissent, tanta duritie et ingratitudine.

Unde haec ultima instantia, ex hoc quod *divina collatio* gratiae ex se efficacis, secundum thomismum, *est causa* actus salutaris, immerito vult inferre : ergo *non collatio* gratiae efficacis *est causa* peccati omissionis et resistentiae.

Hoc autem non sequitur, nam quando concurrunt duae causae, quarum una est indefectibilis et alia defectibilis, deficientia provenit a causa defectibili et non a causa divina indefectibili. — Item omni proportione servata : ex hoc quod clara expositio magistri, suscitans attentionem, est causa scientiae in disciplo, non sequitur quod error in discipulo proveniat ex absentia clarae expositionis in magistro, hic error provenire potest ex defectibilitate, ex defectu attentionis ipsius discipuli.

Brevius : deficientia provenit non ex causa indefectibili, sed ex causa defectibili. Sic legitur in l. *Oseae* XIII, 9 : « Perditio tua ex te, Israël ; tantummodo in me auxilium tuum. » Item in Concilio Carisiacensi (Denz. 318) : « Quod quidam salvantur, salvantis est donum ; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. » Hic textus sumitur, ex sancto Prospero : responsio ad 2am objectionem vincentianam.

Remanet igitur quod Judaei Corozaïn et Bethsaïdae jure objurgati sunt comparative ad Tyrios, quia majorem posuerunt obicem gratiae efficaci in sufficienti oblatae. Tyrii non tantum obicem posuissent, et misericordia divina eis dedisset gratiam efficacem conversionis.

Haec responsio illustratur ex verbis Domini : « Sine me nihil potestis facere » in ordine ad salutem (*Joan.* XV, 5) et ex verbis sancti Pauli I *Cor.* IV, 7 : « Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ? » Secundum haec verba : omne bonum a Deo venit, id est *posse servare Dei mandata, non resistere eis*, et *de facto servare haec mandata ;* haec omnia a Deo veniunt, et si aliquis non solum *potest* servare, sed de facto *servat* Dei mandata, hoc est *novum bonum*, quod certo a Deo, fonte omnium bonorum, provenit. Si autem homo posset, unice ex se, reddere gratiam Dei efficacem, *homo sese discerneret* ab alio homine aequaliter a Deo dilecto et adjuto, et sic falsum esset verbum sancti Pauli : « Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ? »

* * *

Solvuntur objectiones ex laesione libertatis.

Jam quidem principalis objectio ex hac parte soluta est a sancto Thoma in ipso articulo 8, ad 2m : « Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae (consequenti seu efficaci) resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult

fieri, sed quod fiant contingenter (seu etiam libere), vel necessario, quae sic fieri vult. » Aliis verbis : determinatio voluntatis divinae consequentis quae est efficacissima, non laedit libertatem nostram, quia se extendit etiam ad *modum liberum* electionis nostrae, quem producit in nobis et nobiscum. Hic modus enim est modalitas entis et actionis et proinde non extra objectum adaequatum potentiae ejus qui est *Auctor entis* omnium rerum et actionum. Sic Deus suo virginali contactu non laedit, non corrumpit libertatem nostram, sed eam *actuat.*

Alia objectio adversariorum : Concilium Trid. sess. VI, can. 4 (Denz. 814) dicit : « Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum... *non posse dissentire, si velit*... an. sit. » Atqui hic agitur de gratia aliquomodo efficaci, cui de facto homo cooperatur et assentit. Ergo sub ipsa gratia efficaci homo potest dissentire si velit, proinde haec gratia est efficax, non ex se, sed ex consensu nostro praeviso. Ita Lessius, Molina, Vasquez.

Respondetur : distinguo majorem : liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, *potest dissentire, si velit, in sensu diviso*, scilicet conservat potentiam ad oppositum, potentiam realem dissentiendi, concedo ; *potest dissentire in sènsu composito*, scil. componere resistentiam actualem cum gratia efficaci, nego ; sic enim gratia non esset amplius efficax. Item Socrates non potest simul stare et sedere, sed, dum sedet, potest stare, scil. habet potentiam standi simul cum sessione in actu. Ita homo dormiens, quamvis non videat in actu, potest videre, non enim caecus est ex hoc quod dormit. — Ad minorem, agitur quidem de gratia efficaci, concedo. — Distinguitur conclusio sicut major : sub gratia efficaci homo potest dissentire, si velit, in sensu diviso, concedo ; in sensu composito, nego. Id est : sub gratia efficaci *potest* dissentire, si velit, sed sub ista gratia nunquam vult de facto dissentire. Ita sanctus Thomas, Ia IIae, q. 10, a. 4, ad 3m : « Si Deus movet ad aliquid, *incompossibile est* huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. *Non tamen est impossibile simpliciter* », quia in voluntate remanet potentia realis ad oppositum.

Imo multi Patres Concilii Tridentini, qui erant Augustiniani aut Thomistae, intellexerunt praedictum canonem de gratia ab intrinseco efficaci quam admittebant, et contra protestantes tenebant gratiam *ex se* efficacem non tollere libertatem. Si autem ita intelligitur textus Concilii Tridentini est potius contra molinistas, qui cum protestantibus admittunt gratiam ex se efficacem tollere libertatem.

Priores protestantes dicebant, sicut postea jansenistae ; gratia ex se efficax tollit libertatem ; atqui post peccatum originale, ad bonum salutare faciendum, requiritur gratia ex se efficax. Ergo post peccatum originale liberum arbitrium est titulus sine re.

Molinistae ad hoc respondent, concedendo majorem, negando minorem. — Antiqui theologi, speciatim thomistae, responderunt negando majorem, concedendo minorem.

Unde ex hoc textu Conc. Tridentini, ad cujus redactionem laboraverunt plures thomistae et augustiniani, nihil deduci potest contra thomis-

mum. Cf. Reginaldum, O. P. *de Mente Concilii Tridentini*, circa canonem praesentem.

Insuper ex ipso canone integre citato apparet quod doctrina damnata totaliter a doctrina sancti Thomae differt ; dicitur enim in eo : « Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, an. sit. »

Instantia : sed ipse Calvinus admisit hanc distinctionem inter sensum divisum et sensum compositum, et tamen damnatus est ; ergo insufficiens est haec distinctio.

Respondetur : Calvinus admisit hanc distinctionem, sed non in eodem sensu ac thomistae. Thomistae dicunt : sub gratia ex se efficaci possumus dissentire in sensu diviso, quia realiter remanet in voluntate nostra *potentia ad oppositum*. E contrario, juxta Calvinum, sub ipsa gratia efficaci, homo non conservat potentiam ad oppositum, sed sublata gratia efficaci, rursus in eo apparet potentia ad oppositum, id est ad malum. Calvinus enim tenebat quod post peccatum originale liberum arbitrium est exstinctum, titulus sine re (Denz. 793, 815) ; non admittebat nisi quamdam contingentiam, sicut v. g. eam secundum quam non omnes fructus terrae ad maturitatem perveniunt, propter aliquod impedimentum. Sic reducebat libertatem humanam ad spontaneitatem, seu ad libertatem a coactione. Ita Jansenius cujus 3ª propositio est : « Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione » (Denz. 1094).

* * *

2ª *objectio :* Suppositio antecedens nostram determinationem, eamque *infallibiliter causans*, infert necessitatem et tollit libertatem. Atqui ita est in sententia thomistica de decretis praedeterminantibus. Ergo haec decreta necessitant electionem nostram.

Respondetur : distinguo majorem : suppositio. . nostram determinationem infallibiliter causans, quoad substantiam tantum, concedo ; etiam quoad modum ejus liberum, nego. Contradistinguitur minor, et negatur consequens et consequentia. Cf. art. praesentem, ad 2um.

Instantia : Ut actus noster electionis sit liber, oportet quod illud a quo dependet et quocum infallibiliter connectitur, sit in potestate nostra. Atqui decretum divinum praedeterminans a quo dependet actus noster et quocum infallibiliter connectitur, non est in potestate nostra. Ergo actus noster electionis non est liber.

Respondetur : distinguo majorem, si hoc principium sit *in ordine causarum secundarum*, sicut nostrum ultimum judicium practicum regulans electionem, concedo, debet esse in potestate nostra ; — si hoc principium sit *in ordine causae primae*, subdistinguo : *originative sumptum*, ut est in

prima causa, debet esse in potestate nostra, nego ; *terminative sumptum* seu quoad executionem, concedo ; et ita est, quia remanet in voluntate nostra, dum libere elicit electionem, potentia ad oppositum.

Unde non possumus sine distinctione admittere definitionem molinianam libertatis : scil. « facultas quae *positis omnibus praerequisitis* ad agendum, potest agere vel non agere ». Oportet distinguere : *positis omnibus tempore praerequisitis* ad agendum, libertas potest agere vel non agere etiam in sensu composito ; sed *praesuppositis omnibus natura tantum praerequisitis* (ut sunt motio divina efficax et ultimum judicium practicum) adhuc voluntas libera potest quidem *non agere in sensu diviso*, prout conservat potentiam ad oppositum, non vero in *sensu composito*, non potest enim componere non-actionem cum gratia efficaci. Non-actio est quidem possibilis, sed non est compossibilis cum gratia efficaci. Cf. Iª IIªᵉ, q. 10, a. 4, ad 3m. Ita Socrates stans, potest sedere, sed non potest simul stare et sedere.

Praedicta definitio moliniana libertatis importat petitionem principii, praesupponit antequam probetur decreta divina et gratiam non esse ex se efficacia.

Insuper haec definitio peccat contra principium : « facultates, habitus et actus specificantur ab objecto formali » et ad ea definienda sufficit enuntiare eorum relationem essentialem ad hoc objectum. Sic definitur libertas : *indifferentia dominatrix voluntatis* (sive divinae, sive angelicae, sive humanae) *per respectum ad objectum non ex omni parte bonum*, quod potest judicari *ut bonum* sub uno aspectu, *ut non bonum* sub alio. Cf. sanctum Thomam, Iª IIªᵉ, q. 10, a. 2 : « Si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, *ex necessitate* voluntas in illud tendit, si aliquid velit ; non enim poterit velle oppositum (ita per respectum ad Deum clare visum). Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, *non ex necessitate* voluntas fertur in illud. »

Haec est vera definitio libertatis ex objecto specificativo, absque petitione principii.

Insuper, *stante hac indifferentia judicii*, circa objectum non ex omni parte bonum, *Deus*, movendo voluntatem nostram ab intus quoad exercitium, *non potest eam necessitare*, quia non potest mutare naturam hujusce actus sic specificati ab isto objecto sic proposito ; sed revera actio divina causat modum liberum electionis nostrae, *actuando* hanc indifferentiam dominatricem, quae prius erat potentialis ; in ipso actu electionis est *indifferentia dominatrix actualis*, per respectum ad bonum particulare actualiter electum et non infallibiliter alliciens. E contrario voluntas beatorum infallibiliter allicitur a Deo clare viso, ita ut non remaneat per respectum ad eum indifferentia judicii.

* * *

Solvuntur objectiones ex insufficientia auxilii.

1ª objectio : Illud auxilium est insufficiens ultra quod ad operandum requiritur aliud quod non est in potestate nostra. Atqui ultra auxilium quod dicitur sufficiens, requiritur in sententia thomistarum aliud auxilium per se efficax, quod non est in potestate nostra. Ergo primum auxilium est revera insufficiens, ut mandata Dei in actu serventur ; sic necesse est ad theoriam scientiae mediae devenire.

Respondetur dupliciter, indirecte et directe.

1º Indirecte. Haec objectio eadem est in substantia ac illa quam sibi fecit sanctus Paulus in *Epistola ad Rom.* IX, 19. Dixerat statim antea de electione divina : « *non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei...* Ergo cujus vult miseretur et quem vult indurat ». Adjungit : « Dicis itaque mihi : *Quid adhuc quaeritur ? voluntati enim ejus quis resistit ?* » — Ad hanc autem objectionem respondet sanctus Paulus : « O homo, tu quis es, qui respondeas Deo ? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit : Quid me fecisti sic ?... Quod si Deus volens ostendere iram (justitiam vindicativam) et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam (ubinam est iniquitas apud Deum ?) »[1] — Sic autem respondens sanctus Paulus, non recurrit ad divinam praevisionem consensus nostri ; nam tunc homo se discerneret, contra illud I *Cor.*, IV, 7 : « Quis enim te discernit, quid autem habes quod non accepisti ? »

Responsio sancti Pauli ad hoc ergo reducitur : ex una parte Deus impossibilia non jubet ; ex alia parte nullus esset alio melior, si non magis diligeretur et adjuvaretur a Deo ; « quid enim habes quod non accepisti ? » — Haec duo principia, seorsim sumpta, sunt certissima ; quomodo vero intime conciliantur ? Hoc non possumus in via cognoscere. Hoc esset videre quomodo intime conciliantur in Deitate, seu in vita Dei intima, infinita Misericordia, infinita Justitia et suprema Libertas. Deitas autem non potest videri *sicuti est* nisi in patria. Propterea dicit sanctus Paulus paulo infra, *Rom.* XI, 33 : « O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus. »

Sic servari debet sensus mysterii, ut mysterium in sua altitudine remaneat, et non ponatur loco ejus theoria humana sine fundamento in re divina. Hoc esset ad anthropomorphismum accedere.

2º Praedictae objectioni directe, sic respondendum est in forma, ad vitandam evidentem contradictionem. Illud auxilium ultra quod requiritur aliud, *non est sufficiens absolute et in omni ordine*, transeat ; *non est sufficiens in suo ordine*, nego ; confert enim potentiam realem imo proximam ad agendum, ita ut nihil desit ex parte potentiae seu actus primi. Sic potentia visiva dicitur sufficiens ad videndum, et realiter remanet in homine qui

1. Haec est responsio ad objectionem quae incipit, *ibidem*, IX, 14 : « Numquid iniquitas apud Deum ? »

dormit, quamvis non actualiter videat. Dicere igitur quod gratia sufficiens ut concipitur a thomistis, non est vere sufficiens et non dat realem potentiam proximam ad agendum, hoc est dicere : homo dormiens caecus est. Jam Aristoteles, *Met.*, l. IX, c. 3, dicebat contra Megaricos : potentia realis potest existere sine actu, v. g. in aedificatore qui dormit et non actualiter aedificat, remanet ars acquisita.

Insuper ad primum membrum distinctionis dictum est solum *transeat*, et non concedo. Quare ? Quia in gratia sufficienti nobis offertur gratia efficax, tanquam fructus in flore ; sed quia homo sua propria defectibilitate resistit gratiae sufficienti, merito privatur gratia efficaci, qua non solum *potuisset* mandata Dei servare, sed ea servasset *in actu*. Sic peccatum resistentiae cadit super gratiam sufficientem, sicut grando super flores arboris quae fructus promittebant, et fructus revera non veniunt.

Denique omnes thomistae admittunt quod omnis gratia actualis *efficax* ad actum salutarem imperfectum, v. g. attritionis, *est sufficiens* per respectum ad actum perfectum, v. g. contritionis. Adveniente tamen peccato resistentiae, non datur gratia efficax contritionis, quae vere nobis offerebatur in praecedenti, sicut fructus in flore, sicut actus in potentia[1].

Resistere gratiae est malum, quod unice a nobis deficientibus provenit ; ei *non resistere* jam est aliquod bonum, quod provenit a Deo, fonte omnium bonorum. Et in hoc rursus invenitur mysterium, non vero contradictio.

Instantia : si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis ; sic sol lucens est causa diei, et absentia solis est causa noctis. Atqui collatio gratiae ex se efficacis est causa actus salutaris. Ergo non collatio gratiae ex se efficacis est causa omissionis hujusce actus, vel resistentiae nostrae.

Respondetur : distinguo majorem : si est una causa, posita quidem et deinde sublata, ut ortus solis, concedo ; si sunt duae causae, quarum suprema est indefectibilis, nec teneatur impedire defectum alterius ; et secunda quae est defectibilis, nego ; tunc enim defectus unice provenit a causa defectibili, et non a causa indefectibili. Sic dicitur apud *Oseam*, XIII, 9 : « Perditio tua ex te, Israël ; tantummodo in me auxilium tuum. » — Ita sanctus Thomas, I *Sent.*, d. 40, q. 4, a. 2, ad 3m.

Notandum est quod juxta quosdam thomistas, ut Gonzalez, Bancel, Massoulié, et inter recentiores Guillermin[2], gratia actualis sufficiens est virtualiter efficax, in hoc sensu, quod daret non solum *posse*, sed etiam impelleret ad actum, quamvis *non infallibiliter*, quia non tolleret omnia impedimenta. — Ideo etiam juxta hos auctores (qui sicut alii thomistae rejiciunt scientiam mediam) actus salutaris etiam facilis non producitur nec continuatur de facto hic et nunc, nisi Deus ab aeterno hoc voluerit

1. Cf. ALVAREZ, *De Auxiliis*, l. III, disp. 80 ; GONET, *Clypeus — De Voluntate Dei*, disp. 4, nº 147 ; N. DEL PRADO, *De Gratia et libero arbitrio*, t. III, p. 423.

2. Cf. *Revue Thomiste*, ann. 1903, p. 23 ss. Examinavimus hanc opinionem alibi : *La Prédestination des Saints et la grâce*, p. 386 ss.

voluntate consequenti et infallibiliter efficaci, et nisi praebeat nunc gratiam ex se efficacem ad superanda impedimenta et ad hunc actum salutarem hic et nunc producendum aut etiam continuandum.

Omnes thomistae tenent quod *resistere* gratiae est malum unice proveniens a causa defectibili, non vero a Deo; dum e contrario hic et nunc *non resistere* gratiae sufficienti est *bonum* hic et nunc positum, praesupponens igitur decretum ex se et infallibiliter efficax voluntatis consequentis, ut expositum est Ia, q. 19, a. 6, ad 1m : « Quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat. » Distinctio autem inter voluntatem Dei antecedentem et voluntatem consequentem est supremum fundamentum distinctionis inter gratiam sufficientem et efficacem[1].

* * *

Solvuntur objectiones ex affinitate cum Calvinismo.

Objectio. Definitum est in Conc. Trid. sess. VI, can. 6 (Denz. 816) Deum nullo modo esse causam peccati : « Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona *Deum operari*, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, a. s. »

Atqui secundum thomistas Deus est causa actus peccati, per praemotionem physicam, quae praesupponit decretum divinum praedeterminans concurrendi ad entitatem physicam peccati. Ergo videtur quod Deus sit causa ipsius peccati sicut in Calvinismo.

Respondetur. Equidem sic Deus est auctor entitatis physicae peccati, non tamen directe nec indirecte est causa ipsius inordinationis quae est in peccato, ut ostendit sanctus Thomas Ia IIae, q. 79, a. 1. Etenim *causare directe peccatum* est inclinare voluntatem suam vel alterius ad peccandum. Atqui Deus omnia inclinat ad seipsum, tanquam ad finem, et non potest avertere voluntatem aliquam a seipso. Ergo.

Nec potest esse indirecte causa peccati, quia *causare indirecte peccatum* est illud non impedire, quando *possumus* et *debemus* illud impedire. Atqui Deus secundum suam sapientiam et providentiam *non tenetur impedire* peccata quae permittit ; sed potest ea permittere propter majus bonum, ut propter manifestationem suae misericordiae et suae justitiae. Sic non esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum, ut dicitur Ia, q. 22, a. 2, ad 2m. Proinde sanctus Augustinus dat solutionem problematis de malo, dum dicit *Enchiridion*, c. XI : « Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. »

1. Cf. BILLUART, *De Deo uno*, diss. VI, a. VI, de scientia media, § IX. Hanc quaestionem longius alibi tractavimus : *La Prédestination des Saints et la grâce*, 1936, pp. 366, 372-374, 386-389, 391-392 et in *Revue Thomiste*, mai-juin 1937, Le fondement suprême de la distinction des deux grâces suffisante et efficace.

Imo ex hoc concludendum est, cum evidentia, quod, etiamsi per impossibile Deus vellet esse causa peccati, non posset, quia malum peccati est extra objectum adaequatum omnipotentiae divinae, indefectibilis, sicut sonus est extra objectum visus[1].

Instantia : qui praemovet efficaciter et determinate ad actum peccati est causa ipsius peccati. Atqui, secundum thomismum, Deus praemovet efficaciter et determinate ad actum peccati. Ergo Deus est causa ipsius peccati.

Respondetur : distinguo majorem : qui praemovet non praescindendo a malitia, concedo ; secus, nego. Contradistinguo minorem. Item virtus motiva causat quidquid motus est in claudicatione, praescindendo a defectu claudicationis.

2a *Instantia* : Deus non potest praescindere a malitia. Etenim movet voluntatem ad actum ut exit a voluntate ipsa. Atqui actus peccati, ut exit a voluntate, non praescindit a malitia. Ergo.

Respondetur : distinguo majorem : Deus movet ad actum ut exit *effective* a voluntate, concedo ; ut exit *defective* ab ipsa, nego.

3a *Instantia* : si duo sunt inseparabiliter connexa, causa unius est causa alterius. Atqui actus peccati et ejus malitia sunt inseparabiliter connexa. Ergo.

Respondetur : si effectus conjunctus cadit sub objecto adaequato hujusce causae, transeat ; secus, nego. Malitia autem non cadit sub objecto adaequato omnipotentiae divinae ; *nihil enim est magis praecisivum quam causalitas potentiae specificatae a suo objecto* ; nihil aliud quam suum objectum attingit, etiamsi aliquid aliud sit ei intime conjunctum ; sic visus in pomo non attingit nisi colorem, non vero odorem ; et sicut odor non cadit sub objecto visus, ita malum peccati non cadit sub objecto adaequato omnipotentiae indefectibilis.

4a *Instantia* : causa alicujus est causa ejus quod illi essentialiter convenit. Atqui quidam actus physici sunt essentialiter mali moraliter, ut odium Dei. Ergo Deus, movendo ad eos, non potest ab eorum malitia praescindere.

Respondetur : distinguo majorem : causa alicujus in ordine physico, est causa ejus quod illi essentialiter convenit in eodem ordine, concedo ; in alio ordine, scil. morali, nego.

Unde Deus causat *quidquid positivum* est in peccato, *in ratione entitatis effectibilis*, non vero in ratione entitatis *defectibilis*, quia malum peccati non cadit sub objecto adaequato omnipotentiae indefectibilis. Etiamsi, per impossibile, Deus vellet illud causare, non posset. Hoc est lucidissimum, in hoc claro-obscuro.

E contrario *motio objectiva* ad actum peccati, scil. per propositionem objecti, non potest praescindere a malitia. Sic ille qui consulit aut jubet peccatum, peccat. Deus autem non movet objective ad peccatum, sed

1. Cf. ea quae de hac re diximus in alio opere : *La Prédestination des Saints et la grâce*, 1936, pp. 361-374 ; 233-237.

solum quoad exercitium, et non determinat ad materiale peccati, priusquam creatura sese quodammodo determinaverit ad formale, per inconsiderationem voluntariam obligationis hic et nunc adimplendae.

Haec voluntaria inconsideratio obligationis est initium peccati, quod simul est cum gratia sufficienti, seu cum potentia proxima considerationis debitae.

Et antequam sit haec inconsideratio voluntaria in peccatore, non requiritur ex parte Dei nisi permissio peccati, quae non est causa peccati, sed ejus conditio sine qua non.

Attente insuper distinguenda est *haec divina permissio* quae antecedit initium peccati, et quae igitur non est poena, a *subtractione divina gratiae efficacis*, quae jam est poena, et igitur praesupponit culpam saltem initialem. Confundere haec duo duceret quidem ad Calvinismum, sed haec duo attente distinguuntur a thomistis, ut id quod antecedit initium peccati et id quod sequitur[1].

Immensa insuper est differentia inter Calvinismum et Thomismum, prout Calvinismus tenet liberum arbitrium post peccatum originale esse exstinctum, scil. titulum sine re ; sic ruit omne meritum, omnis obedientia meritoria, radicaliter adulteratur mysterium praedestinationis ex negatione voluntatis salvificae universalis, et pervertitur tota religio christiana. Insuper haec quaestio plenius solvitur in articulo sequenti.

* * *

Notandum est denique quod juxta thomistas, haec assertio « decreta divina et gratiam esse per se efficacia per respectum ad actus salutares » est cum principiis fidei connexa et *proxime definibilis*. Ita cum thomistis sentiunt fere omnes scholae, excepta moliniana[2].

Nec igitur cum ista assertione confundenda sunt hae duae aliae : « gratia per se efficax explicari debet per praedeterminationem physicam » — « praedeterminatio debet extendi ad actus naturales et ad materiale peccati ». Hae duae ultimae assertiones sunt velut philosophicae et incidentes ad praecedentem affirmationem de gratia per se efficaci.

Adversarii vero conantur has diversas quaestiones confundere, ut inferant per primam assertionem de efficacia intrinseca gratiae Deum fieri auctorem peccati. Servent solum doctrinam a sancto Thoma expositam in praesenti articulo 8°, et praesertim principia ejus altiora[3].

---

1. Cf. nostrum opus *La Prédestination des Saints*, pp. 233-237.
2. Ita BILLUART, *De Deo uno*, diss. VIII, a. v, in fine.
3. Notandum est etiam quod non est medium possibile inter haec duo : Deus infallibiliter cognoscit futuribilia libera *aut ante decretum suum* de illis (ut dicitur in theoria scientiae mediae) *aut non ante* hoc decretum (ut admittunt omnes qui rejiciunt scientiam mediam). Plures autem recenter voluerunt invenire *medium* inter has duas propositiones contradictorias, et confuderunt *futuribile* cum *simplici possibili*, ut auctor anonymus recentis opusculi *Essai sur la détermination exemplaire des futurs libres*

ART. IX. — Utrum voluntas Dei sit malorum.

St. qu. Difficultas est quia ex una parte Deus infinite bonus non potest velle malum, et ex alia parte vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi ; malum autem, v. g. persecutionis, sine quo non esset patientia martyrum, concurrit ad universi perfectionem. — Insuper si Deus nullo modo vellet mala, haec mala non evenirent, quia nihil evenire potest praeter voluntatem Dei. Id est, ut dicitur, in 3ª difficultate initio articuli : « Deus non vult mala non fieri » ergo, ut videtur, vult mala fieri.

Notandum est quod malum est triplex, ut dicetur Iª, q. 48, a. 5, scilicet *malum naturae*, quod est privatio boni naturalis, etiam in rebus irrationalibus, deinde, in rebus voluntariis, *malum culpae* quod est privatio rectitudinis moralis, et *malum poenae*, quod est privatio alicujus boni propter culpam.

Responsio duplex est : prima respicit malum culpae, secunda malum naturae et malum poenae.

1° *Malum culpae nullatenus Deus vult aut causat, etiam per accidens, sed tantum permittit ;* unde nullo sensu potest dici illius auctor.

Hoc est de fide secundum Sacram Scripturam, v. g. *Ps.* v, 5 : « Non Deus volens iniquitatem tu es... Odisti omnes qui operantur iniquitatem, perdes omnes qui loquuntur mendacium. » — *Rom.* III, 5 ; IX, 14 ; *Jacob*, I, 13 ; I *Joan.*, I, 5, III, 9.

Definitum est in Conc. Trid. contra Lutherum et Calvinum, sess. VI, can. 6 : « Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere ; sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se ; adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, a. s. »

Ratio hujus responsionis longe exponitur in Iª IIªᵉ, q. 79, a. I, ubi ostenditur quod Deus non potest causare peccatum nec directe (inclinando ad illud) nec indirecte (ex negligentia seu insufficientia debiti auxilii), et quod potest peccatum permittere propter majus bonum. Sic malum culpae est defectus proveniens a *causa defectiva*, non a Deo.

Nunc autem sanctus Thomas dat rationem generalem, scilicet : Cum ratio boni sit ratio appetibilis et malum opponatur bono, impossibile est quod aliquod malum, in quantum hujusmodi *directe et per se appetatur*, sed solum *indirecte et per accidens appeti potest.*

Atqui malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum magis appetibile, quam bonum quod privatur per malum, sic leo occidens cervum intendit cibum.

(Paris, Mignard, 1937). Haec autem confusio nihil excusationis habet : omnes quidem cognoscunt quod si Petrus poneretur in talibus circumstantiis *posset* aut tradere aut non tradere Dominum suum ; haec sunt duo *possibilia* ; sed *futuribile* importat insuper *novam determinationem*, scil. *quodnam* ex his duobus possibilibus eligeretur a Petro ?

Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem. Unde malum culpae quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult, scil. nec per se, nec per accidens. Sed illud permittit tantum, ut dicitur ad 3m.

Propterea diximus supra in Iam, q. 14, a. 10, Deus cognoscit futura peccata in suo decreto permissivo. Magis explicite nunc dici potest : Deus cognoscit peccata futura in *duplici decreto, permissivo scilicet et effectivo*; nam in peccato est *aliquid positivum* scilicet actus seu effectus, et hoc non fit sine concursu causae primae, et *aliquid privativum*, seu defectus, hoc autem provenit unice a causa defectibili et deficienti.

***

Alia responsio scil. per respectum ad malum naturale et ad malum poenae est : ***malum tam naturae quam poenae Deus vult et causat****, non quidem per se, sed per accidens, ratione boni ad quod consequitur.*

Ratio clara est ex dictis : 1° quidem quia impossibile est quod aliquod malum, in quantum hujusmodi per se et directe appetatur, nam ratio boni est ratio appetibilis ; 2° Deus vult *per accidens* malum naturae et poenae, quia magis vult bonum cui conjungitur hoc duplex malum, quam bonum quod privatur per illud ; sic volendo ordinem naturae servari, vult per accidens seu indirecte, quasi ex consequenti, quaedam naturaliter corrumpi ; v. g. volendo per se vitam leonis, vult per accidens mortem cervi ; item in ordine morali, per se volendo justitiam, indirecte et per accidens vult poenam.

Ad 1m. Haec responsio est contra Hugonem a sancto Victore (*De sacramentis*, IV, 13), qui docuit Deum velle mala fieri, quia hoc bonum est, prout mala ordinantur ad bonum. Respondet sanctus Thomas : « Sed hoc non recte dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens ;... praeter enim intentionem tyrannorum fuit quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. » Id quod per se ordinatur ad bonum non est ipsum malum a Deo permissum, sed sancta Dei permissio. Item ad 2m.

Ad 3m. « Deus nec vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed *vult permittere mala fieri* et hoc (velle permittere) est bonum. »

Sic ut dictum est in fine commentarii praecedentis articuli, distinguenda est permissio peccati (praesertim primi peccati) quae non est poena, a divina subtractione gratiae efficacis, quae jam est poena, et praesupponit igitur culpam saltem initialem. Cf. Ia IIae, q. 79, a. 3 et 4.

Cf. supra, q. 19, a. 8, in fine commentarii : solvuntur objectiones ex affinitate cum Calvinismo.

ART. X. — Utrum Deus habeat liberum arbitrium.

Jamquidem in art. 3 vidimus quod Deus non ex necessitate vult alia a se, quia bonitas ejus infinita est et plene possidetur ab ipso sine illis Nunc autem ostenditur quod liberum arbitrium tribuendum est Deo, quia nullam imperfectionem involvit in suo significato formali.

Sunt duae conclusiones quae sic breviter exprimi possunt

1° *Deus habet liberum arbitrium*, quia electionem habet, prout non ex necessitate vult alia a se. Hoc est de fide.

2° *Deus est liberrimus, quamvis non habeat possibilitatem peccandi*, quae pertinet ad imperfectionem liberi arbitrii in creaturis. Cf. ad 2m · « Cum malum culpae dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult manifestum est quod impossibile est eum malum culpae velle, et tamen ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse. » Id est habet libertatem summam, absque possibilitate peccati, sicut summam sapientiam absque possibilitate erroris. Aliquid simile dicendum est de sanctissima anima Christi, quae simul est libera et absolute impeccabilis, ejus enim libertas est purissima imago libertatis divinae quae simul est summa et impeccabilis.

ART. XI. — Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

St. qu. In hoc articulo sanctus Thomas vult explicare distinctionem communiter receptam inter voluntatem beneplaciti, de qua hactenus habitus est sermo in hac quaestione, et voluntatem signi.

Origo hujusce distinctionis videtur esse in hoc quod praecepta Dei, quae non semper observantur, dicuntur voluntas Dei ; v. g. « *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra* » ; tunc voluntas Dei non idem significat ac voluntas beneplaciti consequens et efficax, quae semper impletur, nec omnino identificatur cum voluntate beneplaciti antecedente, quae ex se sola nunquam est efficax, ut supra dictum est a. 6, ad 1m. — In quo igitur sensu praeceptum Dei dicitur voluntas ejus?

Ad intelligentiam hujusce distinctionis, sanctus Thomas notat : « Id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur : sicut *cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri*. Unde praeceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth., VI, 10 : « Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra. »

Concludit sanctus Thomas : « Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie et metaphorice dicta. *Voluntas enim proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti* (quae est, ut supra dictum est, aut consequens, aut antecedens) ; *voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.* »

Notandum est quod quandoque praeceptum divinum non coincidit cum voluntate beneplaciti, ut patet de praecepto quod fecit Deus Abrahae occidendi Isaac, siquidem postea jusserit contrarium ; sed hoc praeceptum erat signum quod Deus volebat patriarcham hanc immolationem velle et ad eam se praeparare.

ART. XII. — Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

St. qu. Communiter, ex diversis locis Sacrae Scripturae, assignantur quinque signa voluntatis divinae, scilicet : praeceptum, consilium, prohibitio, permissio et operatio, hoc versu comprehensa :

Praecipit ac prohibet, permittit, consulit, implet.

Ratio hujusce enumerationis sic ostenditur a sancto Thoma : quia his quinque modis solemus significare nos aliquid velle interius. Quando enim *operamur* aliquid, signum est apertum *nos velle illud.* Quando *praecipimus* aut *consulimus* aliquid alteri, signum *nos velle illud ab illo fieri* (aut non fieri, si agitur de prohibitione). Denique quando *permittimus* ut aliquis nobis subditus aliquid faciat, signum est *nos velle illud non impedire.* Unde sanctus Augustinus dicit, *Enchiridion*, c. 95 : « Non fit aliquid nisi Omnipotens fieri velit, vel *sinendo* ut fiat, vel ipse *faciendo.* »

Dubium : *quomodo voluntas signi se habet ad voluntatem beneplaciti ?*

Respondet sanctus Thomas ad 2m ostendendo quod inter has duas voluntates quandoque est concordantia, sed non semper. Et magis explicite dicit in *De Veritate*, q. 23, a. 3, ad 6m : « Sciendum est, quod *voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti ; quaedam* enim est voluntas signi quae *nunquam incidit in idem* cum voluntate beneplaciti, sicut permissio qua permittit mala fieri, cum mala fieri nunquam vult[1] ; *quaedam* autem *semper in idem incidit*, sicut operatio ; *quaedam* vero *quandoque incidit*, quandoque non, sicut praeceptum, prohibitio et consilium. » Sic praeceptum quod Deus fecit Abrahae occidendi Isaac, non coincidebat cum voluntate beneplaciti, nam postea Deus jussit contrarium. Item quando praeceptum aliquod non impletur ut oporteret, non coincidit cum efficaci seu consequenti voluntate beneplaciti, sed cum antecedenti.

Objectio : si voluntas signi non semper coincidat cum voluntate beneplaciti, falso dicitur voluntas signi ; falsum est enim signum quod non est conforme significato.

Respondetur in *De Veritate*, q. 23, a. 3, ad 2m : « Quamvis Deus non velit omne quod praecipit, vel permittit, *vult tamen aliquid circa hoc ;* vult enim omnes esse debitores ejus quod praecipit, et in potestate nostra esse id quod permittit, et hanc voluntatem divinam praeceptum et permissio significat. » Item cf. a. 11, ad 2m.

1 Deus vult solum permittere quod malum culpae fiat.

Notandum est in fine quod auctores spirituales pluries dixerunt ut Bossuet, *États d'oraison*, l. VIII, 9 : « L'indifférence chrétienne étant exclue à l'égard des choses qui tombent sous la *volonté signifiée*[1], il faut, comme a fait saint François de Sales, la restreindre à certains événements qui sont réglés par la *volonté de bon plaisir* dont les ordres souverains décident des choses qui arrivent journellement dans le cours de la vie. »

Dom Vital Lehodey, *Le saint abandon*, Paris 1919, p. 145, dicit : « Le bon plaisir de Dieu est le domaine de l'abandon et sa volonté signifiée est le domaine de l'obéissance. »

Hoc longius explicatur a sancto Francisco Salesio, *L'Amour de Dieu*, l. VIII, ch. v : De la conformité de notre volonté à celle de Dieu, qui nous est *signifiée* par ses commandements, et par ses conseils, et *ibid.*, ch. XIV : Brève méthode pour connaître la volonté de Dieu ; *item*, l. IX, ch. I, II, III, IV, V : De l'union de notre volonté avec la volonté divine, qu'on appelle de *bon plaisir*, principalement dans les afflictions, et de la sainte indifférence. Longe alibi[2] exposuimus in quo sensu verum est dicere : divina *voluntas signi* per varia praecepta expressa est dominium obedientiae, dum *voluntas beneplaciti* nondum manifestata est dominium sanctae indifferentiae et derelictionis in manus Domini.

Nunc autem agendum est de amore Dei erga seipsum et erga nos, seu de actu voluntatis beneplaciti.

APPENDIX

De personalitate Dei contra pantheismum.

Pantheismus et Monismus mundum cum ipso principio mundi totaliter vel partim identificant, ideoque distinctionem Dei a mundo ac veram ejus personalitatem negant. Docent enim Deum personalem existere non posse, cum notio personae limitationem involvat. Pro illis persona, seu ipsum *ego* supponit aliud quoddam ens independens, tanquam non-ego oppositum ; sic notio *personae* limitationem involvit.

Hic error ex principiis jam positis refutatur.

Prae oculis habendum est quod *persona* est *subjectum intelligens et liberum.*

Ipsum autem Magisterium Ecclesiae, in Conc. Vatic. (Denz. 1782) fundamentum hujusce refutationis enuntiat, tribuendo Deo id quod formaliter constituit *personam*, scil. *subsistentiam, intelligentiam, voluntatem liberam* et simul *distinctionem realem et essentialem a mundo*, cujus ratio

1. Hoc dicitur contra quietismum.
2. *La Providence et la confiance en Dieu*, 1932, pp. 231-288, ubi explicatur haec doctrina : « En obéissant de notre mieux à la volonté de Dieu signifiée, il faut s'abandonner pour le reste avec pleine confiance à sa volonté de bon plaisir. »

assignatur in hoc quod, dum mundus est essentialiter compositus et mobilis, Deus requiritur ut Suprema causa, *simplex omnino* et incommutabilis.

Dicit enim Concilium Vat. *loc. cit.:* « Sancta catholica... Ecclesia credit unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, *intellectu ac voluntate* omnique perfectione *infinitum;* qui cum sit *una singularis, simplex omnino* et *incommutabilis substantia spiritualis,* praedicandus est re et essentia a mundo (composito et mutabili) distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. »

Ex supra dictis patet hanc doctrinam esse in Sacra Scriptura fundatam, et insuper simul in ea assignatur ratio distinctionis Dei simplicissimi et immutabilis a mundo composito et mutabili, et ratio quare Deus merito dicitur *persona,* quia est *subsistens* independenter a quocumque alio ente, *intelligens* et *liber.*

Quamvis secundum revelationem sint tres Personae in Deo, Deus loquens de sua natura et virtute creativa quae communis est toti Trinitati [1], dicit quasi personaliter ad Moysen : « *Ego sum qui sum...* Haec dices filiis Israël : Dominus Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob, misit me ad vos : hoc nomen mihi est in aeternum [2]. » « *Ego* sum Dominus et non mutor [3] », « *Ego* sum, ego sum Dominus, et non absque me salvator. Ego annuntiavi et salvavi [4]. » Deus in Sacra Scriptura semper exhibetur ut cognitione, volitione, actione praeditus, spiritualiter creans ac dominium suum exercens, et saepe suum esse personale exprimit, vocando seipsum « *Ego* ».

Insuper secundum revelationem Deus invocandus est ut *Pater* (Matth. VI, 9), quod est nomen personae [5].

Ergo quidquid pertinet ad notionem personae (subsistentia, intelligentia, libertas) in Deo est formaliter eminenter, absque ulla imperfectione.

Objectio. Sed ipsum *ego* subsistens dicitur per oppositionem ad *non-ego*, pariter independens. Si igitur Deus esset persona praesupponeret aliquid aliud independens ab ipso, et sic non esse principium omnium.

Respondetur : distinguo antecedens, ipsum *ego* subsistens, ut est persona creata et limitata, dicitur per oppositionem ad non-ego pariter independens et existens, concedo ; et hoc pertinet ad *significationem formalem nominis personae,* prout distinguitur ab ejus *modo creato,* nego. Et nego consequens et consequentiam.

Etenim, ut dictum est, significatio formalis personae importat solum ens subsistens, intelligens et liberum, quod possit dicere Ego. Sic in Deo

1. Cf. SANCTUM THOMAM, Iª, q. 32, a. 1.
2. *Exod.*, III, 14.
3. *Mal.*, III, 6.
4. *Isai.* XLIII, 11. Item *Jerem.*, VII, 11 ; XXXII, 27.
5. Ut notat SANCTUS THOMAS, Iª, q. 33, a. 3 : Hoc nomen *Pater* in divinis per prius dicitur *personaliter*, et per posterius dicitur *essentialiter* (ut commune toti Trinitati) per respectum ad creaturas, speciatim ad creaturas rationales quae per gratiam accipiunt divinam filiationem adoptivam.

est significatum formale personae, et per respectum ad Deum, *non-ego* significat possibilia, et post creationem ea quae infra Deum sunt ab eo creata, vel erunt aut fuerunt.

Sic Deus dicitur persona non univoce cum personis creatis, sed analogice, et analogice non solum metaphorice, sed proprie, ita ut significatum formale personae sit in Deo formaliter eminenter sicut subsistentia omnino independens, intellectio et voluntas libera.

Alia objectio. Quaelibet persona debet esse *sui conscia.* Atqui *omnis conscientia suiipsius* limitationem necessario involvit, prout ego conscienter distinguitur a non-ego. Ergo Deus non est persona.

Respondetur : distinguo majorem : et habere modum creatum conscientiae, nego, et potest esse sine hoc modo, concedo. Distinguo minorem, quoad *modum creatum conscientiae,* concedo ; quoad *significatum formale conscientiae,* nego.

Manifestum est enim quod persona *creata* ut creata est suiipsius conscia, prout semetipsam distinguit a Deo et ab aliis creatis. Sed Deus potest esse perfectissime sui conscius, prout est Ipsum intelligere subsistens, et sic sese distinguit a possibilibus et post creationem a creatis.

De Sanctitate Dei.

Ex praedictis de voluntate Dei, manifestum est quod Deus gaudet summa sanctitate, quia est intellectu et voluntate infinite perfectus, et ut videbimus in quaestione sequenti, Deus immutabiliter suam perfectissimam bonitatem infinite diligit propter seipsam et ut mensuram cujuscumque boni moralis. Unde voluntas Dei, quae est impeccabilis (q. 19, a. 9), est sanctissima, imo est ipsa Sanctitas per essentiam.

Hoc semper in Sacra Scriptura asseritur : *Ps.* CXLIV, 12 : « Justus Dominus in omnibus viis suis et sanctus in omnibus operibus suis. » *Exod.* XV, 11 : « Quis similis tui, magnificus in sanctitate ? » — *Is.* VI, 3 : « Ter Sanctum » Seraphim eum proclamant. — Saepe Deus vocatur « Sanctus Israël ». Haec Sanctitas est exemplar nostrae : « Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est » *Matth.* V, 48.

Haec Dei sanctitas prout est communicativa vocatur *benignitas.* Hoc multoties declaratur in Sacra Scriptura : *Ps.* CIII, 28 : « Aperiente te manum tuam omnia implebuntur bonitate. » — *Sap.* XII, 1 : « O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus ! » *Jac.* I, 17 : « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum. » Insuper Deus seipsum vocando *Patrem,* promptitudinem suam benefaciendi exprimit. Imo « Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium unigenitum suum daret » (Joan. III, 16). — Cf. ea quae supra dicta sunt, q. 19, a. 2 : « Pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. »

Insuper haec Dei benignitas speciatim apparet in amore ejus erga creaturas et in ejus misericordia, de quibus nunc loquendum est.

***

Denique ex praedictis constat quod in Deo est *pulchritudo infinita*, imo ipsa pulchritudo per essentiam, non solum ontologica sed intellectualis et moralis.

Ut dicit enim sanctus Thomas Iª, q. 5, a. 4, ad 1ᵐ : « Pulchra dicuntur quae visu placent, unde pulchrum in debita proportione consistit », scil. requirit unitatem in diversitate seu harmoniam, et splendorem hujusce unitatis ac simul veritatis et bonitatis.

Deus autem perfectissime et essentialiter possidet infinitam plenitudinem entis, intelligentiae et bonitatis, omnium perfectionum in altissima unitate Deitatis suae, ita ut dicatur de ejus Sapientia : « Est enim haec speciosior sole et super omnem dispositionem stellarum, luci comparata invenitur prior. » *Sap.* VII, 29. « Et splendor lucis aeternae ». *Sap.* VII, 26.

Unde Deus sua pulchritudine sibiipsi est fons infinitae delectationis ac beatitudinis (cf. infra, q. 26), et pro creaturis intellectualibus visio Dei ineffabilem complacentiam et summum gaudium producit.

Sic Deus est prima pulchritudo, et exemplar omnis pulchritudinis ontologicae, intellectualis et moralis.

Qu. XX. — De Amore Dei.

Hic agitur de amore divino tanquam de principali actu voluntatis divinae. 1º de ejus existentia, a. 1 ; 2º de ejus objecto, a. 2 ; 3º de modo hujusce amoris, a. 4 et 5 : Utrum Deus aequaliter diligat omnia, et utrum meliora magis amet.

Art. I. — Utrum amor sit in Deo.

St. qu. Quaeritur utrum amor sit formaliter in Deo, et non solum virtualiter. Videtur quod non, quia amor est passio, nulla autem passio est in Deo ; quia amor est ejusdem ordinis ac ira, tristitia, quae non sunt in Deo ; denique amor dicitur vis unitiva, nexus amantium, unde non videtur esse in Deo qui est simplicissimus.

Responsio tamen est : *necesse est ponere in Deo amorem, et proprie, non solum metaphorice.*

1º Hoc est de fide et multoties in Sacra Scriptura hoc exprimitur ; v. g. I *Joan.* IV, 16 : « *Deus caritas est* ».

2º Hoc etiam ratione sic probatur : amor est primus actus voluntatis. Atqui in Deo est formaliter voluntas. Ergo in Deo est formaliter amor.

Major constat ex hoc quod voluntas specificatur a bono diligibili, et prius diligit bonum quam fugiat malum, ac prius diligit bonum simpliciter, quam tristetur de ejus absentia aut gaudeat de ejus praesentia. Amare nihil aliud est quam velle bonum. Amor nihil aliud est quam inclinatio in bonum, aut, si bonum jam possidetur, ut in Deo, est *boni complacentia*. In hac autem perfectione nulla est imperfectio, ergo non solum est in Deo, sed est formaliter-eminenter in eo, cf. ad 2ᵐ.

Agitur de amore, non ut est passio, seu actus appetitus sensitivi, sed ut est actus appetitus intellectivi, cf. ad 1ᵐ.

Corollarium. *In Deo pariter est formaliter gaudium*, quod est quies in bono possesso. Ratio est quia nulla est imperfectio in notione formali gaudii, sicut in notione amoris. E contrario ira et tristitia important imperfectionem et non possunt esse in Deo nisi virtualiter, seu metaphorice ; tristitia est afflictio de malo praesenti, et ex tristitia offensae illatae oritur ira, quae est appetitus vindictae. Unde quando in Sacra Scriptura Deus dicitur poenitere vel irasci, intelligendum est de poenitentia et ira

metaphorice sumpta ; sic ira significat justitiam quae legitimam poenam infligit.

Dubium 1m. *Quonam amore Deus seipsum diligat.*

Respondetur : ex praedictis patet quod Deus seipsum infinite et necessario diligit (cf. q. 19, a. 2 et 3), sed hic amor eminentissimus, non est proprie amor concupiscentiae, nec amicitiae, est quid altius. Cf. Joannem a sancto Thoma, in hunc art. : amor enim concupiscentiae est quo bonum aliquod volumus, speciatim nobis, et amor amicitiae est quo alterum diligimus, ei volendo bonum sicut et nobis. Deus autem *se diligit sibi per summam identitatem.* Unde hic amor transcendit et amorem concupiscentiae et amorem amicitiae.

Objectio : inter personas divinas, v. g. inter Patrem et Filium datur amor mutuus et amicabilis cum summa communicatione bonorum. Ergo est formaliter amor amicitiae.

Respondetur : nego antecedens ; nam inter personas divinas non est mutuus amor formaliter ex parte actus amoris, sed solum ex parte personarum amantium, quae *unico actu* se amant. Unde non est amicitia simpliciter, sed aliquid majus, scil. non est unitivus amor, sed unitas amoris et bonorum identitas.

Dubium 2m : *an zelus sit proprie in Deo. Affirmative,* quia zelus est amor intensus, fortiter repellens omne quod est sibi contrarium, et potest esse absque omni imperfectione, v. g. invidiae aut suspicionis. Sic Deus dicit zelotes (*Exod.* XXVI, 8, 9).

Dubium 3m : *an odium sit proprie in Deo.*

Respondetur : odium inimicitiae quo volumus alicui malum ut ipsi malum, *non est nisi metaphorice in Deo ;* quia Deus peccatori non vult malum ut ipsi malum, sed ut justum. Jamquidem justus judex capite plectens homicidam, id non facit ex odio in ipsum, sed ex amore justitiae ; a fortiori Deus, de quo dicitur in l. *Sapientiae,* I, 14 : « Deus non laetatur in perditione impiorum », sed justitiam diligit. Sic daemon est proprie inimicus Dei, sed Deus non est proprie inimicus daemonis.

De odio vero abominationis quo justus detestatur peccatum tanquam malum, *disputatur* utrum sit proprie in Deo an solum metaphorice.

Suarez, Vasquez et plures moderni affirmant quod est proprie in Deo, quia saepe dicitur in Sacra Scriptura Deum odio habere iniquitatem, et peccatum ei displicet, unde, ut aiunt, formaliter illud detestatur tanquam simpliciter malum, quamvis illud permittat, et deinde puniat.

Sanctus Thomas e contrario I *C. Gentes,* c. 96, dicit : « Ex hoc (quod Deus non potest velle malum) apparet quod odium alicujus rei Deo convenire non potest (proprie). Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum ; nam his quos amamus, bonum volumus ; his vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat. » Cf. Ferrariensem. Unde plures thomistae ut Joannes a sancto Thoma, Gonet tenent quod odium iniquitatis est solum metaphorice in Deo, seu virtualiter, ut consequentia amoris justitiae. Dicunt : nullus

actus voluntatis divinae proprie respicit malum, nec ut prosequendum, nec ut fugiendum, et immediate dissonans. Nullus actus in Deo potest esse formaliter *fuga mali ;* fuga mali non invenitur proprie nisi in voluntate creata, quia est imperfecta, et quia malum potest illi resistere, et impedire consecutionem boni. Sed voluntas Dei est perfectissima, nullum malum potest illi resistere et ab assecutione boni eam impedire. Ergo odium iniquitatis est in Deo non formaliter sed virtualiter, prout nempe virtute continetur in amore justitiae et prout peccatum immediate opponitur virtuti creatae, v. g. caritati aut justitiae. Ita ratiocinium virtute est in intellectione divina. Hoc videtur saltem probabilius.

Dubium 4m : *an spes et desiderium sint proprie in Deo.*

Respondetur negative. Quia spes respicit bonum futurum, arduum seu difficile, quale non potest esse respectu Dei. Desiderium vero est de bono absente, quod desiderans non habet nec formaliter, nec eminenter. Deus autem omnia possidet eminenter.

ART. II. — **Utrum Deus omnia amet.**

St. qu. Videtur quod Deus non proprie alia a se diligat, sed solum metaphorice, quia ut dicit Dionysius : « amor amantem extra se ponit » et hoc, ut videtur, esset imperfectio pro Deo. Insuper amor Dei est aeternus et Deus solus est aeternus, unde videtur quod Deus proprie diligat seipsum tantum, non alia a se.

Aristoteles videtur hoc admittere, etiam Plato, pariter Neoplatonici, et inter modernos Spinoza, pro illo mundus de necessitate procedit a Deo, sed non diligitur ab eo.

Responsio autem est : *Deus omnia quae sunt diligit et quidem proprie.*

1° Hoc est de fide secundum Scripturam, juxta illud l. *Sapientiae,* XI, 25 : « Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti. » Et in N. T. « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium unigenitum suum daret » *Joan.,* III, 16. Nec ulla est ratio, ut statim dicetur, ad restringenda haec verba ad sensum metaphoricum.

2° Ratione sic probatur : amare est proprie velle alicui bonum. Atqui omnibus quae sunt, fuerunt vel erunt, Deus vult bonum, scil. saltem eorum esse, quod pendet a voluntate divina. Ergo Deus proprie omnia quae sunt amat.

Imo « *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* » dum e contrario voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, et sic provocatur amor noster, quo volumus bonum alterius conservari et augeri.

Ideoque amor Dei per respectum ad creaturas nullo modo est passivus, sed activus, imo creator, conservator, vivificator. Non supponit amabilitatem in objecto, sed eam ponit. Sic gratia gratum faciens est effectus amoris Dei nos elevantis ad participationem suae vitae intimae, cf. Ia IIae,

q. 110, a. 1. Sic connectitur tractatus de gratia cum tractatu de Deo.

In significato formali hujusce notionis nulla est imperfectio. Attamen non dicitur quod in Deo amor creaturarum sit perfectio simplex proprie dicta, quia hic amor est liber, ut supra dictum est, q. 19, a. 3, et igitur non melius est pro Deo eum habere, quam non habere.

Ad 1m. Improprie dicitur « amor amantem ponit extra se » ; sic significatur quod amans vult bonum amato ; et in hoc nulla est imperfectio.

Ad 2m. Deus ab aeterno cognoscens res futuras, eas ab aeterno dilexit ; imo actio creatrix est aeterna, quamvis effectus habeat solum in tempore. Est actio formaliter immanens et solum virtualiter transiens, prout producit effectum ad extra ; sic est novitas effectus sine novitate actionis.

Ad 3m. Deus amat creaturas rationales *amore amicitiae*, prout eis vult bonum, praesertim bonum vitae aeternae. Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiae (quia non sunt capaces redamationis et convictus), sed amore quasi concupiscentiae, in quantum ordinat eas ad rationales creaturas, et sic mediate ad seipsum.

Ad 4m. Deus amat peccatores, in quantum sunt naturae quaedam, et conservat eos in esse ; non autem diligit eos in quantum sunt peccatores, seu a bono deficiunt.

1um Dubium : *an Deus diligat possibilia*. Non quidem in quantum vult eis dare esse, sic possibilia distinguuntur a futuris. Sed Deus diligit essentiam suam prout est infinite imitabilis ad extra, secundum infinita possibilia, ita diligit suam omnipotentiam.

2um Dubium : *an Deus diligat futuribilia, seu futura conditionata quae non erunt*.

Respondetur ea diligit amore conditionali, de quo loquuti sumus supra agendo de voluntate antecedenti, quae conditionalis est. Cf. Ia, q. 19, a. 6, ad 1m.

ART. III. — Utrum Deus aequaliter diligat omnia.

St. qu. Difficultas est quia in l. *Sap.*, VI, 8, legitur : « Aequaliter est ei cura de omnibus » ; insuper amor Dei, ex parte unici actus increati, non recipit magis et minus ; denique non dicitur Deus quaedam magis scire quam alia, ergo nec magis amare.

Attamen ex alia parte sanctus Augustinus dicit super Joann. tr. 110 : « Omnia diligit Deus quae fecit, et inter ea magis diligit creaturas rationales, et in illis eas amplius quae sunt membra Unigeniti sui, et multo magis ipsum Unigenitum suum. »

Responsio est : *Deus aequaliter diligit omnia, ex parte ipsius actus voluntatis*, quia uno et eodem actu omnia diligit ; sed *non aequaliter omnia diligit ex parte boni voliti, sed magis meliora*.

Prima pars non indiget speciali probatione, non sunt enim in Deo plures actus quorum unus esset alio magis intensus. Unde sic dicitur : « Aequaliter est Deo cura de omnibus » quia ex aequali sapientia et bonitate omnia administrat[1].

Secunda pars facile probatur, dicimus enim *ex parte ipsius boni voliti* aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate. Atqui Deus aliquibus creaturis majus bonum vult quam aliis ; aliquibus enim vult esse tantum, aliis vivere, aliis intelligere, aliis vitam gratiae, aliis vitam gloriae, et Christo unionem hypostaticam. Ergo Deus non aequaliter diligit omnia ex parte boni voliti.

Corollarium enuntiatur in fine corporis articuli : « *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum* (art. 2), *non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* » Hoc est principium quod vocari potest « principium praedilectionis », est universalissimum : valet pro quolibet ente alio meliori, pro planta per respectum ad lapidem, pro animali per respectum ad plantam, pro homine per respectum ad animal, pro justo per respectum ad impium, pro electis per respectum ad alios.

Hoc principium virtualiter continet doctrinam praedestinationis gratuitae ; melius exponitur in articulo sequenti, ubi apparet quod est simul veritas naturaliter cognoscibilis et veritas revelata.

ART. IV. — An Deus semper magis diligat meliora.

St. qu. Difficultas est 1° quia quamvis Christus sit melior toto genere humano, « Deus pro nobis omnibus tradidit illum », ergo videtur quod magis diligat genus humanum quam Christum. — 2° Angelus est melior homine, et tamen Deus magis dilexit homines, mittendo ad eos Filium suum. — 3° Petrus fuit melior Joanne, quia plus Christum diligebat, secundum illud Domini : « Simon Joannis, diligis me plus his ? » et tamen Jesus magis dilexit Joannem, qui vocatus est discipulus quem diligebat Jesus. — 4° Melior est innocens poenitente, et tamen dictum est, Luc XV, 7 : « majus gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent poenitentia ». — 5° Melior est justus praescitus (non praedestinatus) quam peccator praedestinatus, et tamen Deus plus diligit peccatorem praedestinatum.

Responsio tamen est : « *Ex hoc sunt aliqua meliora quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet* ».

1° *Hoc clare enuntiatur in revelatione*, prout Amor Dei est causa bonitatis rerum, ut passim in Sacra Scriptura dicitur : v. g. *Sapientia*, XI, 26 : « *Quomodo posset aliquid permanere* (in bono), *nisi tu voluisses ?* » Et Dominus apud *Joan.*, XV, 5 : « *Sine me nihil potestis facere* » in ordine ad salutem. — *Rom.*, IX, 15 : « Moysi enim dicit Dominus : *Miserebor*

1. E contrario pro nobis conveniens est quod Deum diligamus magis intensive quam creaturas ; ad praeceptum quidem servandum sufficit quod diligamus Deum *appretiative* super omnia, sed sancti in caelo diligunt etiam Deum *intensive* super omnia, et ad hoc tendere debemus.

cujus misereor, et misericordiam praestabo cujus misereor (*Ex.*, XXXIII, 19). Igitur non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. » V. g. inter duos latrones qui mortui sunt in Calvario unus speciali misericordia salvatus est. Hoc est principium praedilectionis, scil. nullus esset alio melior si non magis diligeretur a Deo. Hoc principium virtualiter continet, ut diximus, totam doctrinam de praedestinatione, secundum quam aliqui perveniunt ad vitam aeternam et dicuntur electi, quia fuerunt magis dilecti et adjuti. Cf. Iª, q. 23, a. 4 et 5.

2° *Ratione sic probatur responsio*, quae est plus quam conclusio theologica ; est enim veritas aliunde revelata.

Voluntas Dei est *causa* bonitatis in rebus (Iª, q. 19, a. 4).

Atqui Deus magis diligit aliquid prout ei majus bonum vult.

Ergo ex hoc aliqua sunt *meliora*, quod eis *majus bonum* vult.

Hoc est corollarium principii causalitatis sic integraliter enuntiati : omne ens contingens indiget causa, et in ultima analysi causa prima quae est Deus. Sic Deus est causa entitatis et bonitatis rerum, proinde *nullum ens* esset alio *melius*, si Deus non vellet ei majus bonum quam alteri, ut jam dictum est, art. praecedenti.

Notandum est quod principium istud sic enuntiatur de voluntate consequenti, ex qua dependet quod quodlibet bonum hic et nunc *eveniat*, dum a voluntate antecedenti dependet quod realiter *possit* evenire, v. g. quod mandata realiter possint servari, etiam dum non servantur de facto, cf. Iª, q. 19, a. 6, ad 1ᵐ.

Insuper hoc principium est universalissimum et absque ulla exceptione, scil. applicatur omnibus entibus creatis, et speciatim hominibus et angelis, in hoc sensu : *nullus esset alio melior* (actu facili aut difficili, naturali aut supernaturali, initiali aut finali) *si non magis diligeretur a Deo.*

Hoc principium enuntiatur ab Augustino, dum dicit de bonis angelis et de aliis, in *de Civ. Dei*, l. XII, c. IX : « Si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, *illi amplius adjuti* ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, *pervenerunt.* » Id est, sicut homines praedestinati, ita boni angeli fuerunt praedilecti, electi et praedestinati.

Confirmatur ex solutione objectionum.

Ad 1ᵐ : « Deus Christum diligit magis quam universitatem creaturarum, quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei nomen, quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiae deperiit ex hoc, quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis, quinimmo ex hoc factus est victor gloriosus » scil. victor peccati, daemonis et mortis. Dicet infra sanctus Thomas, IIIª, q. 1, a. 3 : « Peccato non existente, Incarnatio non fuisset », sed ibidem ad 3ᵐ addet : « Nihil prohibet, *ad aliquid majus* humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde *aliquid melius* eliciat. Unde dicitur ad *Rom.*, v, 20 : *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur : *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.* » — Hoc est dicere : peccato non existente,

Incarnatio non fuisset, sed ex altera parte Deus non permisit peccatum Adae et peccatum originale nisi *propter majus bonum*, et post factum cognoscitur hoc majus bonum esse ipsam Incarnationem redemptivam, ex qua fluunt omnes gratiae quas accipimus. Unde remanet doctrina articuli : nullus esset alio melior si non magis diligeretur a Deo, et Christus magis quam tota universitas creaturarum dilectus est et diligitur a Deo.

Ad 2ᵐ. « Naturam humanam assumptam a Dei Verbo in persona Christi, Deus plus amat quam omnes angelos, et melior est, maxime ratione unionis hypostaticae. » Et in fine dicitur : « Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret (quam angelos), sed quia homo *plus indigebat ;* sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo aegrotanti, quod non dat filio sano. »

Angeli autem lapsi non erant capaces redemptionis, quia, ut infra dicetur Iª, q. 64, a. 2, « liberum arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post », sic ejus electio participat immutabilitati electionis divinae.

Ad 3ᵐ. Quoad quaestionem : utrum Christus magis dilexerit Petrum an Joannem ; in fine dicitur « praesumptuosum videtur dijudicare » quis, inter Petrum et Joannem, plus Christum dilexit amore caritatis, et similiter quem Deus plus dilexit (simpliciter) in ordine ad majorem gloriam vitae aeternae. Ut dicitur enim in l. *Prov.* XVI, 2, « spirituum ponderator est Dominus » et non alius ; nec in revelatione invenitur aliquid certum de hac re.

Ad 4ᵐ : « Sive homines sint *innocentes*, sive *poenitentes*, illi sunt meliores et magis dilecti, *qui plus habent de gratia ; caeteris tamen paribus innocentia dignior est et magis dilecta.* Dicitur tamen Deus plus gaudere de poenitente quam de innocente : quia plerumque poenitentes cautiores, humiliores et ferventiores resurgunt. » — Ex hoc sequitur aliquid quod est magni momenti in materia de praedestinatione, scil. : si ex duobus peccatoribus unus resurgit, hoc non est *sine speciali misericordia Dei* qui convertit unum potius quam alterum. Si autem aliquis post baptismum per totam vitam praeservatur a peccato mortali, hoc est signum *majoris gratiae Dei*, qui sic eum gratis conservavit in bono.

Ad 5ᵐ. Melior est justus non praedestinatus, quam peccator praedestinatus, licet secundum aliquod aliud tempus sit pejor.

Corollarium. *De valore et momento « principii praedilectionis».*

Unde remanet principium in articulo enuntiantum, scilicet *caeteris paribus, nullus esset alio melior si non magis diligeretur a Deo*, seu si Deus ei majus bonum non vellet. Unde Deus meliora plus amat. In hoc altissimo et universalissimo principio revelato virtualiter continetur tota doctrina de gratuita praedestinatione, quae exponitur infra, q. 23, a. 1, 2, 3, 4, 5.

Insuper hoc altissimum principium abstrahit a prioritate vel posterioritate, quae exprimuntur in formulis : « ante praevisa merita » et « post praevisa merita » et quodammodo superat distinctionem inter ordinem intentionis et ordinem executionis ; sed, ut jam patet, virtualiter, quasi ex alto, continet praedestinationem quae dicitur « ante praevisa merita ».

Modo quidem altiori abstrahit a principiis inferioribus in quae forte quandoque nimis insistitur, dum non satis in luce ponitur hoc « praedilectionis principium ».

Hoc altum principium praesupponit quod per respectum ad actus nostros salutares, sive faciles, sive difficiles, voluntas Dei consequens est *ex se* efficax, et quod proinde gratia est *ex se* efficax, non vero ex nostro consensu a Deo praeviso.

Ideoque hoc praedilectionis principium indirecte negatur a *Molina* dum dicit gratiam non esse *ex se* efficacem, et asserit : « *Auxilio aequali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non. Imo auxilio gratiae *minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverat »[1].

Item hoc principium indirecte negatur pro actibus salutaribus facilibus a *Congruismo Sorbonico*, v. g. Tournely, qui tenuit gratiam ex se efficacem non requiri pro actibus salutaribus *facilibus*, sed solum pro difficilibus ; ac si plus et minus diversificarent speciem. Et tunc principium istud, si admitteret exceptiones, non amplius esset metaphysice certum.

Item indirecte negatur ab *Augustinianis*, ut *Berthi et Noris*, qui tempore Jansenismi scripserunt et admiserunt gratiam *ex se* efficacem esse solum requisitam post peccatum originale, titulo infirmitatis, non titulo dependentiae hominis a Deo ; proinde indirecte negaverunt principium praedilectionis pro statu innocentiae et pro angelis, ac si molinismus esset verus pro angelis ! ! — Sed principium metaphysicum admittens exceptiones non amplius est metaphysicum, ad nihilum valet ultra. E contrario ex altitudine et universalitate absoluta hujusce principii ex alto pulchre illustrantur omnes quaestiones de praedestinatione et gratia, sive pro hominibus in quolibet statu, sive pro angelis.

---

1. Cf. *Concordia* Molinae, ed. Paris 1876, pp. 51, 565, et in indice hujusce operis ad verbum : Auxilium.

Qu. XXI. — De justitia et misericordia Dei.

Post considerationem divini amoris, agendum est de justitia et misericordia Dei. Sunt enim virtutes voluntatis cujus principalis actus est amor. Deinde erit sermo de providentia, quae est virtus intellectus practici prout analogice correspondet nostrae prudentiae et speciatim ejus parti quae est providentia de futuris, cf. in hac qu. 21, a. 1, ad 1m.

Non sunt aliae virtutes in Deo, quia aliae involvunt imperfectionem ; manifestum est enim quod in eo non possunt esse nec fides obscura, nec spes de bono futuro et arduo. Caritas autem correspondet actui increato amoris de quo fuit sermo in q. 20. Nec possunt esse in Deo virtutes morales quae respiciunt alterum ut superiorem et aequalem, ut religio, pietas, etc. ; nec virtutes quae regulant passiones ut temperantia et fortitudo quae in nobis sunt in appetitu sensitivo sub directione rationis, quamvis fortitudo quamdam similitudinem habeat cum omnipotentia de qua agitur infra q. 25.

In praesenti autem quaestione 21 determinatur, 1° Utrum in Deo sit justitia et quaenam justitia. 2° Utrum justitia sit idem ac veritas de qua loquitur Sacra Scriptura simul cum misericordia. 3° Utrum in Deo sit misericordia et quomodo possit in eo esse analogice et proprie absque imperfectione. 4° Utrum in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

Art. I. — Utrum in Deo sit justitia.

St. qu. Principalis difficultas est quod actus justitiae est reddere debitum, seu unicuique quod suum est. Sed Deus nulli est debitor ; ergo Deo non proprie competit justitia, nequidem analogice, sed solum metaphorice.

Responsio tamen est : *Justitia est proprie in Deo*, et hoc est *de fide* secundum innumeros textus Sacrae Scripturae, v. g. *Ps.* x, 8 : « Justus est Dominus et justitias dilexit. » Cf. etiam *Deut.* x, 17, xxxii, 4 ; *Prov.*, viii, 18 ; *Jerem.*, xxiii, 6 ; *Daniel* ix, 14 ; *Zach.* ix, 9 ; *Act.*, x, 34 ; *Ephes.*, vi, 9 ; *Coloss.*, iii, 25 ; II *Tim.*, iv, 8 ; I *Petr.*, i, 17 ; I *Joan.*, i, 9 ; *Apoc.* xvi, 5.

In his textibus justitia Dei apparet ut constans ejus voluntas tribuendi unicuique quae illi debentur secundum suam naturam et conditionem et pro meritis juxta divinam ordinationem et promissionem.

Notandum est quod Lutherus implicite negavit Dei justitiam, asserendo justum, etsi homicidum et impudicum, a summo Judice numquam puniri posse. Item, nostris temporibus, impii negantes poenas dari in vita futura, contradicunt etiam justitiae Dei.

***

Difficultas est solum *de specie justitiae* quae proprie Deo convenit. Justitia autem ut exponitur in tractatu hujusce virtutis, dividitur in generalem et particularem, quae subdividitur in commutativam et distributivam.

Justitia autem generalis est duplex, scil. *justitia legalis* quae respicit bonum commune secundum legem, et *aequitas* seu epicheia, quae illud respicit secundum spiritum legis, potius quam secundum litteram legis, quae si applicaretur in quibusdam casibus durior esset, secundum effatum « summum jus, summa injuria ». Cum autem *haec duplex justitia generalis* sit, ut dicit sanctus Thomas, in rege architectonice quasi in imperante, et in subditis administrative, manifestum est quod *existit formaliter in Deo*, qui est Rex regum et Dominus dominantium ; sic Deus curam habet de omnibus, de bono communi totius universi providens ut convenit ad manifestationem bonitatis divinae.

Restat ergo difficultas de justitia distributiva et commutativa. Sanctus Thomas hanc difficultatem examinat in corpore articuli, et in *C. Gentes*, l. I, c. 93.

***

Respondetur : justitia commutativa non est proprie et formaliter in Deo, quia obligatio justitiae commutativae oritur ex hoc quod alter nobis dedit *aliquid de suo, quod sub nostro dominio non erat*. Atqui homo et angelus nihil potest dare Deo quod non sit jam ipsius Dei et sub ejus dominio ; etiam ipsa nostra libera actio est jam sub Dei dominio, ut quodlibet ens creatum. Unde dicit *ad Rom.*, XI, 35 : « Quis prior dedit illi et retribuetur ei ? » — Ergo justitia commutativa non est proprie et formaliter in Deo.

Objectio : qui obligatur ex pacto seu ex promissione mercedis sub conditione operis praestandi, obligatur ex justitia commutativa. Atqui Deus sic se obligavit, sec. illud *Matth.* XX, 8 : « Voca operarios et redde illis mercedem. » — Imo sanctus Thomas dicit IIª IIªᵉ, q. 61, a. 4, ad 1ᵐ : « Forma judicii divini attenditur secundum rationem justitiae commutativae, prout scilicet recompensat praemia meritis et supplicia peccatis. »

Respondetur : distinguo majorem : qui sic obligatur ex pacto seu ex promissione mercedis, obligatur ex justitia commutativa, si ei datur id quod prius sub ejus dominio non erat, concedo ; secus, nego. Et pariter contradistinguitur minor. Unde pro Deo est obligatio *fidelitatis*, non vero justitiae commutativae. Si autem dicitur quod bonis operibus regnum caelorum emitur, hoc est metaphorice dictum.

Ad difficultatem ortam ex textu citato sancti Thomae, dicendum est

quod in retributione divina servatur *modus* justitiae commutativae, quia tantum datur pro tanto, sed hic actus divinus non est *proprie* et *formaliter* actus justitiae commutativae, propter praedictam rationem. — Pariter *justitia vindicativa* prout est in Deo non pertinet ad commutativam nisi quantum *ad modum* retribuendi, sed quantum ad debitum videtur potius pertinere ad justitiam legalem vel ad distributivam, cf. infra consectaria de justitia vindicativa, post art. 2.

***

Justitia autem distributiva est formaliter in Deo. Est enim ea secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem et meritum. Atqui haec est perfectio sine ulla imperfectione et maxime convenit Deo tanquam supremo domino et gubernatore totius universi. Ergo justitia distributiva est formaliter in Deo.

Et a posteriori apparet quod Deus distribuit omnibus creaturis id quod est necessarium ut *possint* ad suum finem pervenire, quamvis non omnes ad eum de facto perveniant.

Objectio justitia distributiva importat debitum. Atqui Deus nulli est debitor. Ergo in eo non est proprie et formaliter justitia distributiva.

Respondetur ad 3ᵘᵐ articuli : distinguo majorem : justitia distributiva importat debitum, quandoque dependens ab ordinatione propria distribuentis v. g. quando distribuit propria in praemium, concedo ; debitum semper independens ab hac ordinatione, nego. Contradistinguitur minor · Deus nulli debet, independenter a sua ordinatione, concedo ; dependenter ab ea, nego ; unde dicitur · *Deus sibimetipsi debet dare omnibus creaturis id quod est eis necessarium ut possint ad suum finem pervenire.* Propterea dicitur ad 3ᵐ · « Debitum est Deo ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet et quod suam bonitatem manifestat, et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quod reddit sibi quod sibi debetur. »

Item sanctus Thomas dicit Iª IIªᵉ, q. 114, a. 1, ad 3ᵐ : « Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter *debitor nobis*, sed *sibi ipsi*, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur. »

Instantia. In justitia distributiva distribuens abdicat dominium rei distributae et transfert in alium. Atqui Deus non potest abdicare rerum creatarum dominium. Ergo.

Respondetur : distinguo majorem : quandoque distribuens abdicat dominium rei distributae, concedo ; semper, nego. Sic princeps servat justitiam distributivam largiendo bona communia ad emphiteusim, retento dominio directo. Ita Deus, retento dominio supremo quod habet in omnia creata, nobis concedit dominium inferius et suo subordinatum. Cf. Joannem a sancto Thoma.

Art. II. — **Utrum justitia Dei sit veritas.**

St. qu. Hic articulus instituitur ad explicanda haec verba Ps. LXXXIV, II : « Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatae sunt » in quibus, secundum contextum et traditionem, veritas ponitur pro justitia.

Difficultas est autem quia veritas est in intellectu, dum justitia est in voluntate ; et si datur aliqua virtus quae dicitur veritas, seu potius veracitas, est virtus annexa justitiae, non tamen ipsa justitia.

Responsio vero est : *justitia Dei convenienter veritas nominatur.* Ratio est, quia, cum intellectus divinus sit regula et mensura rerum, veritas earum consistit in conformitate cum intellectu divino, et pariter opera nostra dicuntur justa secundum conformitatem cum lege divina. Atqui justitia Dei constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex ejus. Ergo justitia Dei convenienter veritas nominatur.

Ad 1m. Justitia quantum ad legem regulantem est in intellectu, sed scientia Dei est causa rerum prout habet voluntatem adjunctam, et imperium est actus ad quem concurrunt intellectus et voluntas.

Ad 2m. Veritas justitiae sic distinguitur a veracitate Dei, sed connectuntur.

* * *

Consectaria.
Quinam sunt principales actus justitiae divinae?

Sunt tres actus : 1° dare unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis ; 2° infligere poenam pro peccatis debitam, et 3° retribuere praemium debitum pro meritis. Sub secundo aspectu justitia divina vocatur vindicativa, sub tertio vocatur remunerativa.

1° *Est justa distributio bonorum naturalium et auxiliorum supernaturalium* sine quibus consequutio finis creaturarum esset *impossibilis.* Hoc dicit sanctus Thomas in art. 1 in corp. « Sicut ordo congruus familiae vel cujuscumque multitudinis gubernatae monstrat hujusmodi justitiam in gubernante ; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. » Item *ibid.* ad 3m.

Hoc affirmatur a Christo Domino in Sermone in monte (*Matth.*, VI, 25) : « Ne solliciti sitis animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini. Nonne anima plus est quam esca et corpus plus quam vestimentum? Respicite volatilia caeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea ; et Pater vester caelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis?... Scit enim Pater vester quia his omnibus indigetis. Quaerite ergo primum regnum Dei et justitiam ejus et haec omnia adjicientur vobis. » — Cf. Commentarium sancti Thomae in

Matthaeum. Si est justa distributio bonorum corporalium, a fortiori debet esse justa distributio bonorum spiritualium : « Nonne anima plus est quam esca ? »

Attamen, absque injustitia ex parte Dei, *est magna inaequalitas conditionum tum naturalium tum supernaturalium.* Inaequalitas conditionum naturalium in genere humano jam erat in statu justitiae originalis, ut dicit sanctus Thomas, Ia, q. 96, a. 4 : « Homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum... Hoc naturalis ordo praescribit ; ita Deus hominem condidit. » Item inter angelos est hierarchia, quidam aliis dominantur. Imo inaequalitas creaturarum, quae est necessaria ad distinctionem formalem earum, requiritur ad convenientem manifestationem bonitatis divinae, quae nequit sufficienter manifestari per unam creaturam nec per plures omnino aequales ; ita nemo in sua bibliotheca colligit mille exemplaria Virgilii, ejusdem editionis et ligaturae. Cf. infra, Ia, q. 47, a. 2, ubi ostenditur quod non esset perfectum universum si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus ; item non esset perfecta planta cujus omnes partes essent flores, nec perfectum esset corpus humanum cujus omnes partes haberent dignitatem oculi. Sic inaequalitas creaturarum est a Deo, et etiam inaequalitas conditionum in genere humano.

Sed post peccatum originale, nec non per concupiscentiam carnis et oculorum, per superbiam vitae, *inaequalitas conditionum naturalium valde aucta et exaggerata est,* ita ut quidam nimias divitias habeant et alii sint in egestate et miseria. Unde Christus Dominus dixit apud *Luc.* VI, 24 : « Vae vobis divitibus, quia habetis consolationem vestram ; vae vobis qui saturati estis, quia esurietis ; vae vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis. » Haec est damnatio inordinati amoris divitiarum. Item cf. apud *Luc.*, XVI, 25 quid dicitur de malo divite et de bono mendico Lazaro.

Propterea inter signa Messianitatis suae, Jesus enuntiat illud : « pauperes evangelizantur », et initio Sermonis in Monte, praedicando beatitudines evangelicas, ostendit quod *inaequalitas conditionum naturalium non raro compensatur per inaequalitatem gratiarum,* prout « Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam » *Jac.*, IV, 6. Sic dicitur apud Matth. V, 3 : « Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram. Beati qui lugent, quoniam consolabuntur. Beati misericordes... Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum. »

In hoc apparet, conjuncta quidem cum misericordia, altissima justitia distributiva, quae exprimitur etiam in Cantico Magnificat : « Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles. Esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes » *Luc.*, I, 52.

Haec justitia distributiva, quoad distributionem gratiarum apparet in hoc quod ut ait sanctus Augustinus (*De natura et gratia*, c. 43, n. 50) : « *Deus impossibilia non jubet,* sed jubendo monet et facere quod possis et

postulare quod non possis »[1]. — Sic communiter dicitur : Facienti quod in se est (cum auxilio gratiae actualis), Deus non denegat gratiam (habitualem). Sic Deus omnibus adultis dat gratiam sufficientem, secundum quam realiter possibilis est adimpletio obligationis hic et nunc urgentis. In hac autem gratia sufficienti nobis offertur gratia efficax, sicut fructus in flore, sed si homo resistit huic gratiae sufficienti meretur privari gratia efficaci qua de facto mandata Dei effective servasset.

Unde etiam per respectum ad infideles servatur justitia distributiva Dei secundum illud Pii IX (Denz. 1677) : « Notum Nobis Vobisque est eos, qui *invincibili* circa sanctissimam nostram religionem *ignorantia* laborant, quique naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, *posse divinae lucis et gratiae operante virtute aeternam consequi vitam*, cum *Deus*, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia *minime patiatur* quempiam aeternis puniri suppliciis, qui *voluntariae culpae* reatum non habeat. » — Item (Denz. 1648). — Pariter sanctus Thomas dixerat, *de Veritate*, q. 14, a. 11, ad 1m : « Si aliquis taliter nutritus in silvis, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime tenendum est quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium (Act., x). »

Haec omnia pertinent ad justitiam distributivam qua Deus omnibus distribuit ea quae sunt necessaria ut possint ad suum finem pervenire. Sic Deus non permittit quod adultus *absque culpa sua* careat auxilio necessario ad vitandam damnationem.

Non omnes quidem receperunt quinque talenta, quidam receperunt unum tantum, sed si non resisterent huic gratiae divinae multas alias acciperent ; et non raro, ut diximus, inaequalitas conditionum naturalium, et speciatim paupertas, per inaequalitatem gratiarum divinitus compensatur. Unde non solum Justitia distributiva in his non offenditur, sed pluries mirabiliter manifestatur.

* * *

2° *Alius actus justitiae distributivae Dei est infligere poenam pro peccatis debitam.* Sic dicitur in Evangelio sec. Lucam XVI, 25 ad malum divitem post mortem ejus : « Fili, recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala ; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris. » Ut ostendit sanctus Thomas, Ia IIae, q. 87, a. 1 : « Quidquid contra ordinem aliquem (sub quo est) insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principio ordinis deprimatur... (Atqui) ille qui peccat agit contra rationem, contra legem humanam et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit : unam quidem a seipso, quae est remorsus conscientiae, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo » tanquam a justo judice, qui absque ulla

1. Cf. *C. Trid.* (Denz., 804).

passione, poenam infligit propter amorem justitiae et infinitae Bonitatis super omnia diligendae. Sic *justitia vindicativa est proprie seu formaliter in Deo*[1]

In hoc est justissima retributio, secundum proportionem inter poenam et culpam. Sic culpa venialis punitur per poenam temporalem, et culpa mortalis in hac vita non remissa sed per peccatum impoenitentiae finalis consummata juste punitur per poenam aeternam, nam ut ait sanctus Thomas, Ia IIae, q. 87, a. 3 : « Peccatum ex hoc inducit reatum poenae quod pervertit aliquem ordinem ; manente autem causa, manet effectus : unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est, quod remaneat reatus poenae... Et ideo, si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit *inordinatio* quantum est de se *irreparabilis*, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae. »

Si igitur non remittuntur ante mortem, et adveniente impoenitentia finali, haec irreparabilis perversio ordinis perenniter durat, tunc de facto punitur per poenam aeternam.

Justissime pro culpa voluntaria requiritur proportionalis contritio et satisfactio, et his deficientibus infligitur poena, ut ordo justitiae servetur[2]

Misericorditer autem peccatores qui multoties in peccatum mortale ceciderunt, saepe, iterum atque iterum convertuntur a Deo, sed timere debent ne novum grave peccatum, in quod incidunt, non remittatur in

1. Manifestum est quod poenae aeternae, de quibus in Sacra Scriptura constat, (*Matth.*, XXV, 41, 46), ratione aeternitatis non possunt esse *nisi vindicativae*, non sunt enim pro ipsis damnatis ad eos corrigendos aut a malo deterrendos, quamvis sint medicinales pro aliis.

Ex praedictis apparet etiam quod justitia vindicativa consequitur sanctitatem divinam. Ordo enim moralis, qui est imago sanctitatis Dei ab ipso libere volita, conservari nequit nisi poenae adhiberi possint pro culpis, et poenae vindicativae ac non solum correctivae contra voluntatem in malitia obduratam et quamlibet correctionem recusantem.

2. Ut dicitur Ia IIae, q. 87, a. 3, ad 3m : « Deus non delectatur in poenis propter ipsas, sed delectatur in ordine suae justitiae, quae hoc requirit. » Ipse vult manifestationem justitiae per hanc proclamationem inalienabilis juris infinitae Bonitatis ut super omnia diligatur. In hoc est actus justitiae legalis supremae quae compensare debet imperfectiones justitiae humanae quae non semper punit ut oporteret, nec praemium tribuit ut convenit ; magna enim crimina in terris remanent quandoque sine poena humana, et heroicae virtutes absconditae sine praemio humano. In die autem judicii haec omnia revelabuntur et apparebit splendor divinae justitiae.

Non repugnat bonitati et misericordiae Dei imponere poenam aeternam pro peccato mortali non remisso seu impoenitentiae finalis. In hac poena Deus libere et legitime vult manifestare sanctissimum amorem suum erga justitiam, et odium consequens contra iniquitatem, postposita manifestatione misericordiae. Imo hac misericordia sunt indigni illi qui ex hac vita cum impoenitentia finali recedunt et veniam non postulant. Attamen, ut dicitur infra q. 21, a. 4, « in damnatione reproborum apparet misericordia, dum Deus punit eos citra condignum. »

Hermes, quamvis non negaverit poenas aeternas, asseruit justitiam vindicativam repugnare ultimo fini operationis Dei ad extra, quia existimavit hunc finem esse beatitudinem creaturarum, potius quam manifestationem Dei bonitatis et perfectionum divinarum.

Notandum est tamen quod Deus justitiam vindicativam liberrime exercet, ita ut peccatori poenitenti sine ulla poena ignoscere possit. Est enim privilegium supremi legislatoris et supremi judicis posse condonare supplicium, cf. infra, q. 21, a. 3, ad 2.

futuro, « eo quod non cognoverunt tempus visitationis Domini », *Luc.*, XIX, 44. Hoc tangit inscrutabile praedestinationis mysterium. Attamen semper sperandum est in misericordiam divinam.

***

3° *Alius denique actus justitiae divinae est admirabilis retributio meritorum, secundum debitam proportionem.*

Cf. *Matth.*, V, 3 : « Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Beati mites, beati qui lugent, qui esuriunt et sitiunt justitiam, beati misericordes, beati mundo corde, beati pacifici, beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Beati estis cum maledixerint vobis et persecuti vos fuerint, et dixerint omne malum adversum vos mentientes, propter me ; gaudete et exsultate, *quoniam merces vestra copiosa est in caelis.* » Item *Luc.*, VI, 23. — Sed debet esse recta intentio et quaedam proportio inter meritum et praemium propterea dicitur apud *Matth.*, VI, 1 : « Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis, alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in caelis est. » In hoc Dominus monet ad simplicitatem sanctae intentionis ; unde ibidem de hypocritis, qui eleemosynam faciunt, ut honorificentur ab hominibus, dicitur : « receperunt mercedem suam », scilicet laudem humanam. E contrario « sit eleemosyna tua in abscondito, et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi ».

In hoc simul interveniunt misericordia Dei et ejus justitia secundum illud Pauli : II *Tim.*, IV, 8 : « Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi corona justitiae quam reddet mihi Dominus in illa die, justus judex ; non solum autem mihi, sed et iis qui diligunt adventum ejus. » Et unusquisque accipiet gradum luminis gloriae secundum gradum caritatis suae.

ART. III. — **Utrum misericordia competat Deo.**

St. qu. Difficultas est quia misericordia videtur esse quaedam species tristitiae ; tristitia autem non est in Deo. Insuper videtur quod misericordia sit relaxatio justitiae, Deus autem non potest praetermittere id quod ad justitiam suam infinitam pertinet ; seipsum enim negare non potest. Unde videtur quod misericordia non sit nisi metaphorice in Deo, sicut ira.

Responsio tamen est : *misericordia est proprie seu formaliter in Deo.* 1° *Hoc est de fide*, secundum innumeros locos Sacrae Scripturae, et communem Ecclesiae interpretationem, quamvis non sit specialis definitio solemnis de hoc puncto jam certissimo.

Cf. *Ps.* CII, 8 : « Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericors. » Item *Ps.* CX, 4 ; CXLIV, 8 ; *Ps.* LXXXVIII, 1 : « Misericordias Domini in aeternum cantabo » ; *Ps.* XVI, 7 : « Mirifica misericordias tuas, qui salvos facis sperantes in te » ; *Ps.* CXXIX, 6 : « A custodia matutina usque ad noctem speret Israël in Domino, quia apud Dominum misericordia et copiosa apud eum redemptio ». — In psalmis et in prophetis saepe tria nomina connectuntur, scil. hominis *miseria*, quae *misericordiam Dei* invocat ut *gloria Dei* manifestetur ; v. g. *Ps.* LXXVIII, 9 : « Adjuva nos, Deus salutaris noster, propter gloriam nominis tui, Domine, libera nos et propitius esto peccatis nostris propter nomen tuum. » — Item *Daniel* III, 29-42 : « Peccavimus, deliquimus in omnibus... ; sed fac nobiscum juxta mansuetudinem tuam et secundum multitudinem misericordiae tuae. Et erue nos in mirabilibus tuis, et da gloriam nomini tuo Domine. » Sic Prophetae vident in effectu misericordiae divinae summam manifestationem Bonitatis et Omnipotentiae divinae. Imo dicunt : « Misericordia Dei plena est terra » *Ps.* CXVIII, 64. Et culmen hujus revelationis est in Novo Testamento : *Joan.*, III, 16 : « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium unigenitum suum daret ; ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam. » Sic motivum Incarnationis fuit motivum misericordiae cf. infra, IIIª, q. 1, a. 3. Sanctus Paulus loquitur saepe de divitiis misericordiae et gratiae Dei, v. g. *Ephes.* II, 4 : « Deus qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo... »

Misericordia Dei erga filios Israël ad longum describitur in l. *Sapient.*, c. XI et XII ; et Misericordia Christi, boni Pastoris in omnibus parabolis, v. g. in parabola filii prodigi, ac in toto Evangelio.

***

Theologice autem ostendendum quod misericordia in suo significato formali nullam imperfectionem involvit et ut ait sanctus Thomas « maxime tribuenda est Deo ». Hoc manifestatur in corpore articuli.

Sanctus Doctor duo distinguit in misericordia humana erga miseros, scilicet *tristari* de miseria alterius et *repelle miseriam* ejus. Praedicta autem tristitia se habet materialiter ad misericordiam, ratione subjecti in quo est ; dum e contrario inclinatio voluntatis ad sublevandam miseriam alienam se habet formaliter ad misericordiam, ratione objecti.

Atqui, quamvis tristari de miseria alterius non competat Deo, repellere miseriam alterius nullam involvit imperfectionem et maxime Deo competit ; defectus enim non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem ; prima autem origo bonitatis est Deus, qui est ipsa bonitas per essentiam. Ergo misericordia secundum suum significatum formale proprie et non solum metaphorice Deo convenit.

Est pulcherrimum exemplum analogiae proportionalitatis propriae. Deus misericors se habet ad peccatores veniam implorantes, proportionaliter sicut homo misericors ad miseros, sublatis omnibus imperfectionibus, v. g. tristitiae aut compassionis sensibilis.

Pariter dicit sanctus Thomas, agendo de virtute misericordiae, IIª

IIae, q. 30, a. 4 : « Aliqua virtus potest esse maxima dupliciter : uno modo secundum se, alio modo per comparationem ad habentem.

« Secundum se quidem misericordia maxima est : pertinet enim ad misericordiam, quod aliis effundat et quod plus est, quod defectus aliorum sublevet. Et hoc *maxime superioris est :* unde et *misereri* ponitur *proprium Deo*, et in hoc maxime dicitur ejus omnipotentia (et bonitas) manifestari.

« Sed quoad habentem, misericordia non est maxima virtus, nisi ille qui habet, sit *maximus*, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet, majus est, et melius conjungi superiori, quam supplere defectum inferioris. » Sic in nobis altissima omnium virtutum est caritas, quae nos Deo conjungit, sed « inter omnes virtutes, quae ad proximum pertinent, potissima est misericordia » *ibid.*

Sanctus Thomas in IIa IIae, q 30, a. 3, optime distinguit a virtute misericordiae commiserationem sensibilem, quae est laudabilis inclinatio appetitus sensitivi et non est virtus ; ita pariter virtus castitatis distinguitur a pudore ; sed castitas involvit imperfectionem, non vero virtus misericordiae. Imo ut ibidem notatur, si debiles et timidi inclinantur speciatim ad compassionem sensibilem, propter possibilitatem similia patiendi, virtus misericordiae pertinet praesertim ad perfectos qui in bonitate et fortitudine ita eminent ut possint repellere miseriam aliorum. Sic misericordia maxime Deo convenit : « Deus non miseretur nisi propter amorem, in quantum amat nos tanquam aliquid sui » IIa IIae, q. 30, a. 2, ad 1m. In hoc igitur nullus est anthropomorphismus, nec sentimentalismus, sed pura veritas revelata, theologice explicata. Motivum misericordiae divinae non est proprie miseria creaturae, (haec est materia circa quam exercetur), sed est bonitas Dei manifestanda, in hoc quod aliquis sublevatur a miseria.

1um Dubium : quaenam est differentia inter misericordiam Dei, ejus bonitatem, ejus justitiam, et liberalitatem?

Respondetur : ut dicitur in corpore articuli, « *elargiri perfectiones rebus* pertinet quidem et ad bonitatem divinam et ad justitiam, et ad liberalitatem et misericordiam, tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum *absolute* considerata pertinet *ad bonitatem.* Sed in quantum perfectiones rebus a Deo dantur *secundum earum proportionem*, pertinet ad *justitiam.* In quantum vero *non* attribuit rebus perfectiones *propter utilitatem suam*, sed solum propter suam bonitatem, pertinet *ad liberalitatem.* In quantum vero perfectiones datae rebus a Deo *omnem defectum expellunt*, pertinet ad *misericordiam.* » Hoc illustrat articulum sequentem.

2um Dubium : quomodo misericordia veniam tribuens post peccatum, non sit relaxatio justitiae vindicativae quae debet infligere poenam pro peccato?

Respondetur ad 2m : « Deus misericorditer agit, *non quidem contra justitiam suam faciendo*, sed aliquid *supra justitiam* operando ; sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, tamen non contra justitiam facit, sed liberaliter, vel misericorditer operatur ; et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid

remittit, quodammodo *donat* illud : unde Apostolus remissionem donationem vocat (*Ephes.*, IV, 32) : *Donate invicem, sicut Christus vobis donavit.* — Ex quo patet quod misericordia non tollit justitiam, sed est quaedam justitiae plenitudo. Unde dicitur in Ep. Jac., II, 13, quod *misericordia superexaltat judicium* ».

Instantia : Sed judex humanus ex justitia tenetur infligere poenam pro crimine, et non potest misericorditer poenam remittere. Ergo nec Deus si justitia sit formaliter et proprie in eo.

Respondetur : (cf. Ia, q. 25, a. 3, ad 3m) distinguo antecedens : *judex subordinatus* non potest quidem salva justitia culpam sine poena dimittere, sed hoc potest *supremus legislator*, et hoc jus est privilegium regis in regno aut praesidis reipublicae, ut possit veniam dare reis qui implorant illum, sic egregie manifestatur regis vel praesidis bonitas, et servatur cum gloria regis bonum commune. Hoc optime explicat sanctus Thomas, IIIa, q. 46, a. 2, ad 3m : « Haec etiam justitia (quae reparationem pro peccato exigit) dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset Deus absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim *judex* non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed *Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi.* Et ideo *si dimittat peccatum*, quod habet rationem culpae ex eo quod contra ipsum committitur, *nulli facit injuriam :* sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam *absque* satisfactione, *misericorditer* et *non injuste* agit. Et ideo David misericordiam petens dicebat (*Ps.* L) : « *Tibi soli peccavi :* quasi diceret : *Potes sine injustitia mihi dimittere.* » Id est exercitium justitiae et misericordiae Dei dependet a libertate divina, propterea dicit Augustinus (*In Joann.*, tr. 26) : « Quare Deus hunc (peccatorem) trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. » Sanctus Thomas dicet Ia, q. 23, a. 5, ad 3m : « Quare *hos* elegit in gloriam et *alios* reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. » Remanet pro nobis mysterium scilicet quomodo in eminentia Deitatis intime conciliantur infinita justitia, infinita misericordia et suprema libertas. Nunc in praesenti articulo ostenditur quod misericordia divina parcendo non est relaxatio justitiae vindicativae, sed eam superat, secundum illud *Jac.* II, 13 : « *misericordia superexaltat judicium* ». Quomodo autem aliqua perfectio divina possit esse quodammodo supra aliam, cf. art. seq. et deinde consectaria de misericordia Dei.

ART. IV. — **Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et justitia.**

St. qu. Hic articulus instituitur ad explicanda verba Ps. XXIV, 10 : « Omnes viae Domini misericordia et veritas » et similia verba Sacrae Scripturae.

Difficultas est praesertim 1° quia quaedam opera Dei attribuuntur misericordiae, ut justificatio impii, et quaedam justitiae, ut damnatio impiorum, in qua non apparet misericordia; 2° multi justi in hoc mundo affliguntur, in hoc non apparet justitia ; 3° opera justitiae et misericordiae praesupponunt creationem, in qua non manifestantur hae perfectiones divinae.

Responsio tamen est : *In quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniuntur*, ut dicitur in *Ps.* XXIV, 10, citato.

Notandum est : hoc verificatur si sumitur misericordia saltem in sensu lato, *pro remotione cujuscumque defectus*, et non solum miseriae proprie dictae, ut dicitur in art. et ad 4m.

Ratio est quia opus divinae justitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid (v. g. auxilium aut praemium, aut poena) nisi propter aliquid in ea praeexistens, et in ultima analysi propter aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependet, quae nos gratuito creavit et ordinavit ad finem supernaturalem. Et sic *in quolibet opere Dei apparet misericordia* (saltem in sensu lato) *quoad primam radicem ejus.*

1m corollarium (in art.) : « Virtus hujusce primae radicis omnium Dei operum salvatur in omnibus consequentibus, et etiam *vehementius* in eis operatur, sicut causa prima vehementius influit quam causa secunda.» Sic amor Dei erga creaturas est radix omnium Dei operum et manifestatur prius per modum misericordiae sive late sive proprie dictae, quam per modum justitiae, quae in hoc arbore amoris Dei est solum velut ramus, dum misericordia est quasi principalis pars arboris, quasi truncus ejus immediate procedens ex radice. Nec mirum est quod sit quidam ordo inter perfectiones infinitas Dei ; sicut voluntas divina ratione praesupponit intellectum divinum, ita misericordia et justitia praesupponunt Dei bonitatem et amorem, sed misericordia est prima manifestatio amoris, dum justitia est velut secunda ejus manifestatio. In misericordia manifestatur bonitas Dei ut suiipsius diffusiva, in justitia autem praesertim vindicativa manifestatur jus inalienabile supremae bonitatis ut super omnia diligatur. Sic misericordia est prima radix operum Dei. Sanctus Thomas dicit IIa IIae, q. 21, a. 2 : « Magis proprium est Deo misereri et parcere, quam punire, propter ejus infinitam bonitatem. »

2m corollarium (in art.) : « Propter hoc *etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus* ex abundantia suae bonitatis *largius dispensat, quam exigit proportio rei.* Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit. » — Sic dicitur in *Ps.* XXXII, 5 : « Misericordia Dei plena est terra. » Deus generaliter dat creaturis omnibus plus quam stricte necessarium ad finem, dat ut in pluribus id quod convenit ad bene esse, in ordine materiali et in ordine morali ac spirituali. Sic in omni opere Dei misericordia resultat ex parte Dei superabundantis in bono ; sed justitia resultat ex parte operati, recipientis secundum suam proportionem.

Ad 1m. In damnatione impiorum vehementius quidem apparet justitia ; attamen in ea manifestatur misericordia ut aliqualiter allevians poenam, quia puniuntur *citra condignum*, cf. IIIa, Suppl., q. 99 ; cf. *Tabulam auream*, ad verbum « misericordia », n° 26.

Ad 3m. Dum justi puniuntur in hoc mundo, juste aliqua levia peccata reparant, et misericorditer ab affectu terrenorum ad Deum eriguntur.

Ad 4m. Ante opera justitiae et misericordiae proprie dictae, in creatione salvantur aliquo modo rationes harum perfectionum, in quantum res quasi misericorditer de non esse in esse mutantur, et juste producuntur secundum quod convenit divinae sapientiae et bonitati.

Consectaria de misericordia Dei.

1° *Deus dicitur omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestare*, cf. Ia, q. 25, a. 3, ad 3m. Propterea dicitur in *Ps.* LXXVIII, 9 : « Adjuva nos, Deus salutaris noster, et *propter gloriam nominis tui*, Domine, libera nos et propitius esto peccatis nostris, propter nomen tuum. » Sic in hac oratione, profunda miseria peccatoris invocat altissimam Dei misericordiam, non solum ut sublevetur, sed ut glorificetur Deus, ut manifestetur ejus bonitas et omnipotentia. Item *Daniel*, III, 43 : « Peccavimus et inique egimus... sed fac nobis secundum multitudinem misericordiae tuae, ... et da gloriam nomini tuo, Domine. »

Oratio, quam homo sic facit pro seipso cum humilitate, pietate et perseverantia, semper exauditur (IIa IIae, q. 83, a. 15, 2m et 16) ; abyssus miseriae abyssum misericordiae invocat et manifestatur Dei bonitas ac omnipotentia.

2° *Misericordia quodammodo superat justitiam in tribus actibus ejus*, prout *Deus misericorditer distribuit creaturis plus quam stricte necessarium*, prout *punit citra condignum* et *praemiat ultra condignum* ; cf. *Tabulam auream operum sancti Thomae* ad verbum « misericordia », n° 26.

A. Deus ut in pluribus distribuit creaturis ultra strictum necessarium. Sic poterat nos creare in statu mere naturali, et de facto nos elevavit ad ordinem gratiae ; post peccatum Adae, poterat Deus nos relinquere in statu naturae lapsae, aut nos sublevare simplici remissione culpae per aliquem prophetam sub quibusdam conditionibus annuntiata ; revera « sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret ». « Misericordia et veritas obviaverunt sibi » ; sed « misericordia superexaltat judicium » *Jac.* II, 13. Christus manifestavit suum amorem erga nos usque ad mortem

crucis, et insuper ex superabundantia misericordiae nobis dedit non solum gratiam baptismalem seu regenerationis et gratias actuales ad perseverandum, sed Eucharistiam et alia sacramenta. In his omnibus clare constat Deum misericorditer distribuere creaturis ultra strictum necessarium in justitia debitum.

B. Pariter Deus punit citra condignum, ut dictum est ; saepe enim sublevat peccatores qui reiterata peccata commiserunt per totam vitam ; suscitat animas quae pro eis reparant, et etiam, ut notat sanctus Thomas (in Ep. ad Hebr., III, lect. 2 fin), « misericordiae Dei magnum signum est, quando punit temporaliter peccatores, sec. illud Augustini : « *Hic ure, hic seca, ut in aeternum parcas.* »

Etiam damnati, ut dictum est, puniuntur citra condignum (art. 4, ad 1^{m}).

C. Deus etiam praemiat ultra condignum, et ab ejus plenitudine accepimus gratias ultra merita nostra ; certo prima gratia justificationis quae est principium meriti non est objectum meriti, ita pariter gratia perseverantiae finalis, quae est ipse status gratiae conjunctus cum morte (I^{a} II^{ae}, q. 114, a. 9) ; ita gratiae sacramentales, praesertim gratia cibans quam per communionem eucharisticam accipimus non est objectum meriti, datur ultra merita nostra, et secundum dispositionem Dei quaelibet communio augendo in nobis caritatem deberet nos disponere, si non esset venialis negligentia, ad communionem substantialiter ferventiorem pro crastina die.

Specialiter manifestatur misericordia Dei erga operarios qui ad vineam Domini veniunt ad laborandum in ultima ora, paulo ante mortem (*Matth.*, XX, 1-16), et erga eos in quibus verificantur verba (*Matth.*, X, 42) : « Quicumque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquae frigidae tantum in nomine discipuli, amen dico vobis, non perdet mercedem suam. »

Splendor autem misericordiae apparebit pro his quibus Dominus dicet, ut legitur apud Matth., XXV, 34 : « Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim, et dedistis mihi manducare ; sitivi, et dedistis mihi bibere..., nudus eram et cooperuistis me... Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis. »

Haec misericordia Dei infinita est fundamentum spei nostrae, et praeclarissimum nobis dat exemplum caritatis et compassionis erga proximum, secundum illud : « Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur » et « Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos. » *Joan.*, XV, c. 12.

* * *

Quomodo denique *intime conciliantur infinita Misericordia et infinita Justitia*, inexorabilis erga damnatos qui veniam ceteroquin non postulant ? Hoc non potest cognosci nisi immediate videatur *eminentia Deitatis*, in qua omnes divinae perfectiones ita uniuntur ut minime destruantur. Unde Pius IX dicit (Denz. 1647) . « Cum solutis corporeis hisce vinculis *videbimus*

Deum sicuti est, intelligemus profecto, quam arcto pulchroque nexu miseratio ac justitia divina copulentur » ; tunc ut ibidem dicitur, clare intelligemus id quod docet Ecclesia, scil. « gratiae caelestis dona nequaquam illis desunt, qui hac luce recreari sincero animo velint et postulent » (Item Denz. 1677). Sic quamvis *electi sint misericorditer magis dilecti et adjuti quam alii*[1], pro omnibus verum est quod *Deus impossibilia non jubet*, sed jubendo monet facere quod possumus et postulare quod non possumus (Conc. Trid. ex s. Aug. Denz. 804). Ita in caligine fidei, praesertim in contemplatione infusa, quodammodo attingimus conciliationem infinitae misericordiae, infinitae justitiae et supremae libertatis in eminentia Deitatis. Dum tamen sumus in via utimur semper limitatis conceptibus analogicis, qui repraesentant physionomiam spiritualem Dei, velut in mosaica, cujus parvuli lapides colorati non possunt suavitatem ejus exprimere. Conceptus nostri misericordiae, justitiae et libertatis, remanent nimis sejuncti, non satis intime uniuntur, ut cognoscatur proprie Deitas ipsa.

1. Hoc sequitur ex his verbis sancti Pauli I *Cor.*, IV, 7 : « Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? » Cf. *infra* I^{a}, q. 23, a. 4 et 5. Si a speciali misericordia provenit quod ex duobus peccatoribus unus convertatur, a fortiori quod justus jugiter praeservetur a peccato, praesertim si ita praeservatur a tempore baptismi in infantia.

Qu. XXII. — De Providentia Dei.

Consideratis his quae ad voluntatem pertinent, procedendum est ad ea quae respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia, cujus praedestinatio est altior pars, cuique analogice similis est nostra virtus *prudentiae*, ad quam pertinet providentia per respectum ad futurum, ut bene explicatur IIa IIae, q. 49, a. 6. Ibidem dicitur : « Providentia (secundum significationem nominis) importat respectum quemdam alicujus distantis ad quod ea quae in praesenti occurrunt ordinanda sunt. » Providere enim est ea quae sunt facienda mente ordinare in fines suos.

Doctrinam sancti Thomae de Providentia longe alibi exposuimus, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. « Providence », et in speciali opere : *La Providence et la confiance en Dieu* (1932). Ideoque nunc breviter notamus solum principalia.

Sanctus Thomas dividit hanc quaestionem in quatuor articulis. 1° Utrum Deo conveniat providentia, ubi solvuntur simul quaestiones an sit et quid sit providentia. 2° Utrum omnia divinae providentiae subsint, seu de extensione providentiae. 3° Utrum divina providentia immediate sit de omnibus, responsio erit affirmativa, et sic providentia distinguitur a gubernio divino. 4° Utrum divina providentia imponat necessitatem rebus provisis ; solutio hujus dubii erit corollarium doctrinae supra expositae, q. 19, a. 8.

ART. I. — Utrum providentia Deo conveniat.

St. qu. Difficultas oritur ex hoc 1° quod providentia significat quamdam partem prudentiae nostrae quae non est sine imperfectione, scil. sine dubio et incertitudine ; 2° providentia est circa existentia quae non sunt aeterna ; ergo non videtur esse aliquid aeternum. Aliae sunt difficultates, quae specialiter oriuntur ex existentia mali tum physici, tum moralis in mundo. Hae difficultates notantur a sancto Thoma initio articuli secundi, scil. : « Vidimus multa mala in rebus esse ; aut igitur Deus non potest ea impedire et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet. » Haec objectio pertinet proprie ad extensionem providentiae, et longius exponitur in *C. Gentes*, l. III, c. 64, 71-79 ; 89-97.

Responsio affirmative est *de fide*, secundum innumeros locos Sacrae Scripturae et definitiones Ecclesiae.

In V. Test. Judith (IX, 5) sic orat : « Omnes viae tuae, Domine, paratae sunt, et tua judicia in tua providentia posuisti... Humilium et mansuetorum semper tibi placuit deprecatio. Deus caelorum, creator aquarum, et Dominus totius terrae, exaudi me miseram deprecantem et de tua misericordia praesumentem. » — *Sap.*, VI, 8 : « Deus pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter cura est illi de omnibus. » *Ibid.*, VIII, 1 · « Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. » — *Ibid.*, XI, 21 : « Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. » — *Ibid.*, XII, 13 : « Non enim est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus. » *Ibid.*, XIV, 1-5. dicitur per respectum ad navigantes : « Tua, Pater, providentia gubernat, quoniam dedisti et in mari viam, et inter fluctus semitam firmissimam, ostendens quoniam potens es ex omnibus salvare. »

Ipsa oratio petitionis supponit fidem de divina providentia quae se extendit ad actus nostros liberos et ad particularia. Unde in libro *Esther* XIII, 9, Mardochaeus sic orat : « Domine Domine rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuae resistere voluntati, si decreveris salvare Israël. » — Item *ibidem* XIV, 12-19 pariter sic orat regina Esther et exauditur Numquam philosophi graeci etiam altiores pervenerunt ad tantam certitudinem de Providentia divina quae ad minima etiam se extendit. Item in l. *Eccli.* XXXIII, 13 : « Quasi lutum figuli in manu ipsius... Sic homo in manu illius qui fecit eum, et reddet ei secundum judicium suum. » — Item *Isaias* XIV, 27 : « Dominus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare ? et manus ejus extenta, et quis avertet eam ? »

Psalmi enarrant mirabilia Providentiae Dei erga Israël, liberavit eum a captivitate cf. *Ps.* CXIII : « In exitu Israël de Aegypto.. » — *Ps.* XXIV, 5. *Dirige me in veritate tua*, et doce me, quia tu es Deus salvator meus. — *Ps.* XXII, 1 : « *Dominus regit me*, et *nihil mihi deerit*, in loco pascuae ibi me collocavit... Deduxit me super semitas justitiae, propter nomen tuum. Nam et si ambulavero in medio umbrae mortis, non timebo mala : quoniam tu mecum es. » — *Ps.* XXX, 16 : « Ego autem in te speravi, Domine, dixi : Deus meus es tu : *in manibus tuis sortes meae*. Eripe me de manu inimicorum meorum et a persequentibus me. Illustra faciem tuam super servum tuum, salvum me fac in misericordia tua. »

Sub aliquo aspectu Dei providentia est *manifestissima* ex ipso ordine mundi, sic *Ps.* XVIII, 2 dicit : « Caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum ejus annuntiat firmamentum. » Sed ex altera parte, ut ostenditur in libro Job : quaedam viae Providentiae, et quidem altissimae, sunt *investigabiles* ; v. g. dispositiones Providentiae erga Joseph, filium Jacob, quando Deus permittit quod sit venditus a fratribus suis ; et deinde clarificantur istae viae, dum ipse Joseph dicit fratribus suis (*Genes.*, XLV, 8) : « Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum, qui fecit me... principem in omni terra Aegypti. »

Altitudo inaccessibilis Providentiae apparet etiam v. g. in *Ps.* XXXV, 7 :

« Justitia tua sicut montes Dei, judicia tua abyssus multa. » Sed haec superior obscuritas provenit ex nimia luce pro intellectu nostro, nam providentia Dei in se est lux inaccessibilis sub qua omnia cooperantur in bonum. Unde in libro *Tobiae* XIII, 1, dicitur : « Magnus es Domine in aeternum et omnia saecula regnum tuum, quoniam tu flagellas et salvas, deducis ad inferos et reducis, et non est qui effugiat manum tuam... Ipse castigavit nos propter iniquitates nostras, et ipse salvabit nos propter misericordiam suam. » Tota historia Israël ordinata est a Dei providentia ad adventum Salvatoris promissi. Item cf. *Daniel*, XIII, 42 : Historia Susannae.

* * *

In Novo Testamento semper est sermo de Providentia Dei conjuncta cum ejus bonitate, omnipotentia et declaratur manifestissima et simul in quibusdam suis viis obscura propter altitudinem suam. Sic apud *Matth.* VI, 26, dicitur : « *Respicite volatilia caeli*, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea ; et Pater vester caelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis? » Est argumentum a fortiori, scil. si Deus curat de rebus infimis a fortiori de vita animarum. Unde concluditur (*Matth.*, VI, 32) : « Scit enim Pater vester quia his omnibus indigetis. Quaerite ergo primum regnum Dei, et justitiam ejus, et haec omnia adjicientur vobis. » — *Matth.* X, 30 : « Vestri autem capilli omnes numerati sunt. » — Item *Matth.* XX, 1, *parabola de operariis in vinea ; Ibid.* XXV, 14, *parabola talentorum.* — *Luc.* XI, 13 : « Si ergo vos, cum sitis mali, nostis bona dare filiis vestris, quanto magis Pater vester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se ! » *Luc.* XV, 4, *parabola de ove perdita.* — *Joan.* X, 1, *parabola de bono pastore.* — I *Petri* V, 6 : « Humiliamini sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis ; *omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.* »

In his omnibus dicitur Providentiam esse manifestam ex ordine mundi et ex vita justorum, sed ex alia parte in ea remanet altum mysterium secundum illud sancti Pauli, *Rom.* XI, 33 : « quam incomprehensibilia sunt judicia Dei et investigabiles viae ejus », praesertim quoad permissionem tribulationum justorum et iniquitatis malorum, propter majus bonum, quod nunc saepe remanet absconditum.

* * *

Inter Patres[1] de providentia speciatim scripserunt, sanctus Joannes Chrysostomus : *Ad Stagir.* (de providentiali utilitate doloris in vita justorum), et alii tractatus similes : Quod nemo laeditur nisi a seipso ; Ad eos qui scandalizati sunt ob adversitates. — Sanctus Leo Papa, *Epist. ad Thuribium* ; sanctus Gregor. Nazianz., *Oratio* 16 ; sanctus Augustinus, *De Civitate Dei*, ubi exponitur actio providentialis Dei per respectum

1. Cf. ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, 202, 422, 1014, 1134, 1377.

ad humanitatem ; distinguuntur in mundo duae civitates, quae nunc permixtae sunt, sed in fine separabuntur : civitas mali in qua amor suiipsius pervenit usque ad odium Dei, et civitas Dei, in qua amor Dei pervenit usque ad contemptum suiipsius. Speciatim de Providentia legendum est in l. VII, c. 29 (cf. *Dict. Theol. cathol.*, art. Providence (section saint Augustin).

* * *

Ex Definitionibus et declarationibus Ecclesiae constat quod Deus ab aeterno certo praescivit et immutabiliter *praeordinavit* omnia futura (Denz. 300, 316, 321 sq., 1784) ; non tamen ideo omnia de necessitate absoluta eveniunt (321, 607, 3026). Deus sua providentia gubernat visibilia et invisibilia (Denz. 421, 1784), vere agendo in mundum et homines (1702) ; non vult mala sicut bona (514) ; et peccata permittit tantum (816) ; non debet oboedire diabolo (586), neque omnipotentiam suam nobis communicat aut subjicit (1217 sq.), et ordinat omnia ad manifestationem bonitatis suae (1783). Proinde homo non est sub directione astrorum (35, 239), nec fato regitur (607).

Inter has definitiones speciatim citanda est ea quae invenitur in Conc. Vatic. (Denz. 1784) : « Universa, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter (cf. *Sap.* VIII, 1). Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus (*Hebr.* IV, 13) ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt. »

* * *

Ratione theologica sanctus Thomas probat in corpore articuli existentiam providentiae aliunde revelatam, et simul dat definitionem providentiae. Supponit definitionem ejus quasi nominalem, secundum quam providentia est pars prudentiae, quae ordinat diversas res ad finem consequendum. Sic communiter dicitur pertinet ad praesidem civitatis providere de re frumentaria, ad patremfamiliae providere de eis quae necessaria sunt ad vitam (cf. IIa IIae, q. 49, a. 6). Haec notio communis providentiae non potest tribui Deo nisi analogice, sed nunc quaeritur utrum illi tribuenda sit analogice proprie, an solum analogice metaphorice.

Respondetur : analogice proprie, et sic probatur.

In agente intellectuali praeexistit ratio seu idea cujuslibet sui effectus. Atqui Deus est causa per intellectum omnis boni creati et proinde ordinis rerum ad finem, praesertim ad finem ultimum. Ergo in Deo praeexistit ratio ordinis rerum in finem, quae est providentia, secundum ejus definitionem nominalem ; et sic providentia ei convenit analogice proprie, prout nullam imperfectionem involvit.

Major hujusce argumenti est in se evidens, et aliunde aequivalenter revelata est. Minor autem est revelata et etiam philosophice probatur, sic hoc argumentum pertinet sub duplici aspectu aut ad rationem theolo-

gicam, aut ad rationem philosophicam. Cf. supra, q. 14, a. 8 : Utrum scientia Dei sit causa rerum, et q. 19, a. 4 : utrum voluntas Dei sit causa rerum. Ergo providentia Deo convenit analogice et proprie, sicut intelligentia, voluntas et actus liber creandi. Negare Deum esse providentem esset negare Deum esse intelligentem seu esse Deum.

Haec argumentatio est *quasi a priori*, praesupponendo nempe Deum esse causam per intellectum, dico *quasi* a priori, quia providentia non immediate deducitur ex Dei natura, sed praesupponit quod Deus liberrime creare voluerit.

A posteriori etiam probari potest providentia, modo philosophico, ex ordine mundi, et haec probatio coincidit cum quinta via sancti Thomae ad probandum Deum esse, speciatim Deum supremum ordinatorem (cf. supra, q. 2, a. 3). Haec probatio ad hoc reducitur : ea quae ratione carent *non tendunt in finem* nisi dirigantur ab aliquo intelligente, ut sagitta a sagittante. Atqui videmus quod ea quae cognitione carent *operantur propter finem* (nam semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est *optimum*). Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

Notandum est quod sanctus Thomas in hac 5ª via sicut in nostro argumento, insistit in hoc quod *ordo* rerum in finem pertinet ad *bonum* universi, cujus Deus est auctor. Ut diximus supra (q. 2, a. 3), Aristoteles egregie formulavit et explicavit minorem hujusce 5ae viae, scilicet quod agentia naturalia operantur propter finem, sed non pervenit ad notionem creationis, praesertim liberrimae creationis ex nihilo ad manifestationem bonitatis divinae ordinatae, et proinde nec ad rectam notionem Providentiae divinae.

Averroistae medii aevi negantes liberam creationem, reduxerunt providentiam ad generalem quamdam praeordinationem quae se extendit solum ad leges generales mundi, non ad singularia. Cf. contra eos sanctum Thomam, *C. Gentes*, l. III, c. 75, 76, etc.

***

Confirmatur conclusio ex solutione difficultatum articuli :

Ad 1m. Licet consiliari de rebus dubiis non competat Deo, tamen praecipere de ordinandis in finem ei competit proprie, quia nullam imperfectionem involvit.

Ad 2m. Providentia est proprie ratio ordinis (vel ordinatio) rerum in finem, dum *gubernium divinum* est *executio* hujusce ordinis. Sic *providentia est aeterna*, dum *gubernium divinum* dicitur de Deo *ex tempore*, prout importat relationem ad creaturas jam existentes, cf. supra, q. 13, a. 7, c. et ad 3m et infra Iª, q. 103, 1 ; q. 110, a. 1.

Ad 3m. Providentia, ut nomen ejus indicat, tanquam ordinatio est in intellectu divino, sed praesupponit voluntatem finis. « *Nullus enim praecipit de agendis nisi velit finem* » sic prudentia humana praesupponit virtutes morales quae rectificant appetitum circa finem. Et hac responsione

sancti Thomae, jam constat quod, pro eo, Deus sicut omnis sapiens prius vult finem quam media ad finem, non quidem in hoc sensu quod in Deo sint duo actus voluntatis, nam ut dictum est supra q. 19, a. 5 : « Vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc. »

Quoad solutionem objectionis quae oritur ex existentia mali, cf. art. 2, ad 2m.

***

Dubium 1um. *In quonam actu intellectus proprie aut saltem principaliter consistit providentia et quosnam actus voluntatis praesupponit?*

Respondetur : ex resp. ad 1m et ad 2m, apparet quod providentia saltem principaliter consistit in hoc actu intellectus qui dicitur *imperare* seu *praecipere*, ut prudentia nostra, et praesupponit duos actus voluntatis, scil. *intentionem finis* et *electionem* mediorum ad finem (cf. de prudentia, IIª IIae, q. 47, a. 8 et Iª IIae, q. 17, a. 1 : utrum imperare sit actus rationis).

Concurrunt enim ad divinam providentiam *actus virtualiter plures*, sicut ad humanam actus realiter plures ; scil. 1° sub directione sapientiae divinae, voluntas divina *intendit* tanquam finem manifestare bonitatem Dei ad extra ; 2° intellectus divinus ad hunc finem *judicat media aptissima*, et, ut recte dicunt Salmanticenses (in IIIam, q. 1, a. 3), inter omnes dispositiones rerum possibiles, hanc cognitam ut possibilem a scientia simplicis intelligentiae, scilicet dispositionem in qua subordinantur ordo naturae, ordo gratiae et gloriae cum peccato originali permisso, et ordo unionis hypostaticae (hic est enim aliquis mundus possibilis) ; 3° voluntas haec media ad manifestandam bonitatem divinam acceptat seu *eligit ;* 4° vi hujusce efficacis intentionis et electionis, intellectus ab aeterno *imperat* horum mediorum executionem in tempore exercendam. In hoc imperio efficaci consistit formaliter providentia, juxta sanctum Thomam (hic ad 1m et 3m) dum dicit « ordinat et praecipit de ordinandis in finem » et « nullus praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem ». Hoc attente legere debent illi qui hodie dicunt : Scotus fuit primus inter theologos qui in materia praedestinationis dixit : ordinate volens prius vult finem quam media ad finem.

Objectio : posita electione divinae voluntatis, nulla est difficultas in executione, voluntati Dei enim nemo resistit ; ergo superfluit imperium, proinde non in eo sed in electione reponenda est providentia.

Respondetur : nego consequens : non ponimus enim in Deo imperium, quia est difficultas vincenda, sed quia medium eligibile et medium exequibile sunt objecta diversae rationis ; et nunquam medium jam electum mandaretur executioni, si non accederet imperium ad dirigendam executionem ; unde sunt in Deo duo actus virtualiter distincti. Imo dum deliberatio descendit ab intentione finis ultimi ad electionem infimorum mediorum, imperium modo inverso dirigendo executionem ascendit ab infimo medio ad supremum finem consequendum ; nam finis est prior in intentione et ultimus in executione.

Gubernium divinum est autem ipsa temporalis executio ordinationis rerum sub directione praedicti imperii quod est aeternum. Sic dixit sanctus Thomas ad 2m : ratio ordinis rerum est quid aeternum, dum executio ordinis est quid temporale.

***

Dubium 2um. *Utrum providentia distinguitur a scientia practica Dei, quae est causa rerum*, ut dictum est Ia, q. 14, a. 8.

Respondetur : sanctus Thomas ostendit *de Veritate*, q. 5, a. 1, c. et ad 2m, quod providentia Dei distinguitur a scientia ejus etiam practica, quia scientia est de fine et mediis, providentia autem est de mediis prout ordinantur ad finem ; item distinguitur a lege aeterna quasi conclusio a principio, lex enim aeterna est secundum quam Dei providentia omnia ordinat et gubernat. Pariter in nobis prudentia praesupponit scientiam practicam seu moralem et legem.

***

Dubium 3m. *Quid praesupponit providentia ex parte voluntatis divinae ?*

Respondetur : jam diximus quod praesupponit voluntatem finis et electionem mediorum. Ex hoc sequitur quod providentia *praesupponit amorem Dei erga creaturas* et *duas virtutes amoris increati*, scil. : *misericordiam* et *justitiam*. Propterea sanctus Thomas dixit ad 2m, pariter « prudentia praesupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum », sic distinguitur ab arte.

Unde Deus providens non est solum *supremus artifex*, seu architectus universi, sed est *sanctissimus ordinator* omnium rerum et mentium in finem ultimum, qui est sanctissima et liberalissima manifestatio bonitatis suae ; sic providentia est plus quam ars divina, prout praesupponit misericordiam et justitiam, sicut homo non potest esse prudens quin sit justus et benevolens erga alios homines. Providentia autem, praesupponens justitiam et misericordiam, dirigit executionem operum misericordiae et justitiae, sicut prudentia, praesupponens virtutes morales, dirigit earum actus. Cf. infra, Ia, q. 103, a. 2 et 3, et *C. Gentes*, l. III, c. 97.

***

Dubium 4m. *An providentia praesupponat voluntatem divinam tum antecedentem, tum consequentem.*

Respondetur : supponit utramque ; etenim *voluntas antecedens* ut supra dictum est Ia, q. 19, a. 6, ad 1m, ea est quae fertur circa *id quod in se bonum est*, secundum primam considerationem, independenter a circumstantiis hic et nunc. Cum autem bonum sit, non in mente, sed in rebus, et res non sunt nisi hic et nunc, haec voluntas antecedens est conditionata, scil. : si non obstat *majus bonum* propter quod permittitur deficientia.

E contrario *voluntas consequens* ea est quae fertur circa *id quod est bonum hic et nunc*, et ideo haec sola est efficax. Sic voluntate antecedenti mercator in tempestate *vellet* omnes merces suas servare, sed ad salvandam vitam suam *de facto* et *simpliciter vult* merces projicere in mare.

Item Deus voluntate antecedenti vult omnes fructus terrae ad maturitatem pervenire, *si non obstat majus bonum*, et pariter omnia animalia necessarium ad vitam invenire, a fortiori omnes homines salvari. Sed Deus non vult voluntate consequenti et efficaci quod omnes fructus absque exceptione ad maturitatem perveniant, quod omnia animalia habeant hic et nunc necessarium alimentum, quod omnes homines de facto salventur, sed, propter majus bonum non semper nobis notum, permittit quod id quod est defectibile aliquando deficiat.

Sic habetur responsio ad dubium, scil. providentia praesupponit utramque voluntatem antecedentem et consequentem. Praesupponit enim *efficacem intentionem finis* totius universi, scil. manifestationis bonitatis divinae per modum liberalitatis, misericordiae et justitiae, et insuper *electionem mediorum* aptissimorum ad hunc finem (scil. dispositionis rerum secundum ordines naturae, gratiae cum permissione peccati originalis et unionis hypostaticae). Haec autem important *voluntatem antecedentem salvandi omnes homines*, prout « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis et postulare quod non possis » ut ait Augustinus, et *voluntatem consequentem effective perducendi multos*, quamvis non omnes, *ad finem ultimum*. Et sic dicetur, q. 23, a. 1, quod praedestinatio est pars providentiae.

Item, ut clarius patebit in art. seq., quoad *infallibilitatem* divinae providentiae, ex praedictis sequitur quod providentia est *absolute infallibilis etiam quoad consecutionem finis*, in quantum supponit *voluntatem consequentem* seu efficacem, et est *infallibilis* solum *quoad ordinationem mediorum ad finem* et non quoad consecutionis finis, prout supponit solum *voluntatem antecedentem ;* in hoc differt a praedestinatione cf. sanctum Thomam, *De Verit.*, q. 6, a. 1 ; ita communiter thomistae ; manifestum est enim quod *efficacia providentiae*, in actu imperii, pendet in assequendo fine ex efficacia volitionis seu intentionis finis.

***

Dubium 5um. *Quomodo distinguitur providentia naturalis a providentia supernaturali ?*

Respondetur : in Deo est una sola providentia, quae tamen potest diversimode considerari ex parte objectorum. 1° Est *providentia universalissima* seu integra quae est ordinatio omnium entium ad finem totius universi, ad manifestationem bonitatis divinae ; 2° providentia potest considerari per respectum *ad fines particulares*, sic dicitur aut naturalis, aut supernaturalis, et supernaturalis est aut ordinaria, aut extraordinaria. Sic providentia dicitur naturalis prout versatur circa naturalia, quae ordinantur a providentia universalissima ad supernaturalia et ad Christum.

Sed tales fines particulares non semper sunt efficaciter voliti, et sic, quamvis omnes homines per Dei providentiam ad salutem aeternam ordinentur, non omnes salvantur. E contrario finis universalissimus totius universi est efficaciter intentus a Deo.

Ex hoc non sequitur quod admittenda sit quaedam providentia antecedens et inefficax ; est unica providentia, quae supponit quoad multa voluntatem consequentem et quoad alia voluntatem antecedentem. Ita analogice prudentia nostra ; v. g. prudentia mercatoris est unica et imminente tempestate imperat efficaciter projectionem mercium in mare, ad servandam vitam, quamvis simul sit voluntas antecedens seu conditionalis has merces servandi, imo hic mercator facit prudenter quod in se est ad eas servandas, sed deinde eas projicit in mare. Unde non mirum est quod providentia divina pariter quoad multa praesupponat voluntatem consequentem seu efficacem, et quoad alia voluntatem antecedentem seu conditionalem et inefficacem.

***

Dubium 6m. *Quomodo providentia distinguitur a fato?*

Respondetur: ut explicat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 5, a. 1, ad 1m : « Ipse *ordo* a divina providentia *rebus inditus, fatum vocatur* secundum Boetium (*De consol.*, l. IV, prosa 6). Unde sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum », sumendo scilicet fatum in bono sensu, et non in sensu fatalismi seu determinismi absoluti, quo negaretur libertas divina et libertas nostra.

Item sanctus Thomas, Ia, q. 116, a. 1, notat quod juxta plures antiquos fatum est dispositio siderum seu stellarum, in qua quisque conceptus est vel natus est, prout haec astrorum dispositio influit etiam in actus nostros humanos et in casualia et fortuita. — Ad hoc ibidem respondet sanctus Thomas : « manifestum est quod corpus caeleste agit per modum naturalis principii » determinati ad unum ; unde non causat ea quae sunt omnino per accidens ut casualia et fortuita. « Nec humani actus (ut spirituales et liberi) subduntur actioni corporum caelestium nisi per accidens et indirecte » scil., ut dictum est q. 115, a. 4, secundum influxum in organismum ; sed stante indifferentia judicii, seu libero judicio rationis, hic influxus astrorum electionem nostram, sicut ipsa allicientia rerum sensibilium, non necessitat. Alioquin fatum sumeretur in sensu absoluti determinismi physici.

Sed, ut dicitur Ia, q. 116, a. 2, fatum sumi potest in bono sensu, et tunc significat « ipsam dispositionem seu ordinem causarum secundarum » ad aliquos effectus producendos a Deo praevisos et ordinatos. Hodie sic loquimur de determinismo physico legum naturae, secundum concatenationem causarum, praeter quas leges possunt esse miracula, et plura per accidens ut casualia et fortuita (cf. *ibidem* ad 1m, et Ia, q. 105, a. 7). — « Unde non oportet quod quidquid subjicitur voluntati divinae vel potestati, subjiciatur fato » sic electiones nostrae sunt liberae, ut dicitur Ia, q. 116, a. 4, ad 2m.

Sic sufficienter determinata est cum existentia providentiae divinae ejus notio analogica : « ratio ordinis rerum in finem, seu ratio ordinandorum in finem in mente divina existens ». Et jam apparet in quo providentia est infallibilis, quod melius manifestatur in articulo sequenti.

ART. II. — Utrum omnia sint subjecta divinae providentiae.

St. qu. Hic agitur de extensione providentiae, an se extendat ad omnia, etiam ad singularia minima et ad malum morale. In articulo sequenti quaeritur an se extendat immediate ad omnia.

Sanctus Thomas de hoc tractat etiam Ia, q. 103, a. 5 ; *de Verit.*, q. 5, a. 3, 4, 5, 6, 7 ; *C. Gentes*, l. III, c. 1, 64, 75, 89, 90, 98, speciatim contra averroistas pro quibus providentia non se extendit ad singularia, sed solum ad leges generales.

Initio praesentis articuli optime ponitur status et multiplex difficultas quaestionis. Videtur quod non omnia sint subjecta divinae providentiae, 1° quia multa sunt *casualia* seu fortuita, fortuitum autem non est provisum, 2° quia multa sunt *mala* in mundo, ex hoc videtur sequi quod Deus omnipotens non de omnibus curam habet. Haec objectio proposita est in toto libro *Job* et in libro *Ecclesiastes*, c. 9. Ex hac difficultate plures moti sunt ad dicendum : Deus non habet nisi voluntates generales, ejus providentia non se extendit ad singularia ; ita Deistae et quodammodo Malebranche. — 3° Insuper multa in rebus *ex necessitate* eveniunt, et ideo non indigent dirigi per providentiam. — 4° Per oppositum alia sunt *libera*, et ut dicitur in l. *Eccli.* xv, 14 : « Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui. » Ita Cicero ad salvandam libertatem humanam negavit infallibilitatem divinae praescientiae et providentiae. Ita inter modernos Sociniani et J. Lequier. — 5° Denique *minima singularia materialia* non videntur subesse providentiae, ita loquuti sunt Deistae. — Ad has objectiones aliae reduci possunt. Cf. initio corporis articuli errores philosophorum antiquorum circa providentiam, item longius *De Veritate*, q. 5, a. 3-10 et *C. Gentes*, l. III, c. 64-75 ; 89, 90, 94, 95, 149, 164. — Quidam ex antiquis admiserunt tres providentias subordinatas, quarum sola suprema erat divina et non ad infima singularia se extendebat.

Responsio tamen est *affirmativa* et *de fide ;* scil. *omnia etiam minima et vilissima subjiciuntur divinae Providentiae, ita ut nihil sit fortuitum respectu Dei.*

1° Hoc esse de fide constat ex multis locis Sacrae Scripturae et pluribus definitionibus Ecclesiae citatis in art. praeced. Sufficit nunc in memoriam revocare haec verba C. Vatic. (Denz. 1784) : « Universa quae condidit Deus providentia sua tuetur atque gubernat, *attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter* (cf. *Sap.*, VIII, 1). « *Omnia* enim *nuda et aperta sunt oculis ejus* (*Hebr.*, IV, 13), ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt. » Item Hadrianus I (Denz. 300) : « Opera

misericordiae ac justitiae praeparavit Deus in aeternitate incommutabilitatis suae..., praeparavit ergo justificandis hominibus merita... et praemia; malis vero non praeparavit eis voluntates malas aut opera mala, sed praeparavit eis justa et aeterna supplicia. » Item Denz. 316, 321 sq.

Haec doctrina de extensione providentiae divinae ad omnia etiam singularia exprimitur in multis locis Sacrae Scripturae, jam citatis in art. praeced. Sic ap. *Matth.* VI, 26-31 ; X, 19, 28 ; *Luc.* VIII, 1, Christus docet et volatilia caeli et hortorum lilia et foenum agri et capillos capitis nostri omnino subjici providentiae divinae, ita ut ne unum eorum cadat absque voluntate Patris. — Item de actibus nostris liberis dicitur in l. *Eccli.*, XXXIII, 13 : « Quasi lutum figuli in manu ipsius... sic homo in manu illius qui se fecit ». — *Philipp.*, II, 13 : « Deus est qui operatur in vobis velle et perficere pro bona voluntate. » Pro christiano stultum esset dicere quod etiam aliquod minimum factum fugit Dei providentiam, et praeter voluntatem aut permissionem ejus evenit.

Item ea quae quoad nos mere fortuita sunt subjacent divinae Providentiae, secundum Sacram Scripturam. Sic dicitur in l. *Prov.*, XVI, 33 : « Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur. » — Item venditio, incarceratio et exaltatio Joseph, filii Jacob, quae videntur valde fortuito contigisse, Dei consilio accidisse dicuntur. Si mercatores qui emerunt Joseph una hora citius aut tardius transiissent, tota haec historia mutata fuisset ; sed hoc infallibiliter subjiciebatur providentiae, secundum illud Joseph ad fratres suos (*Genes.*, XLV, 8) : « Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum », et sic de pluribus aliis eventibus de quibus est sermo in *Genesi*, v. g. c. IV et V.

Hos textus Sacrae Scripturae Patres intellexerunt semper de universali providentia ad minima descendente. Sic veri christiani, praesertim sancti vident providentiam et Dei digitum in multis etiam minimis.

***

Ratione theologica responsio probatur, quamvis sit aliunde revelata. Haec probatio pertinet ad rationem theologicam si saltem una praemissa consideratur ut revelata, et pertinet ad rationem philosophicam, si ambae praemissae considerantur ut evidentes sub lumine naturali rationis.

Cum *omne agens agat propter finem,* tantum se extendit *ordinatio* effectuum in finem, quantum se extendit *causalitas* primi agentis. — Atqui *causalitas Dei, primi agentis, se extendit ad omnia* etiam singularia et infima. — Ergo necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinae ordinationi seu providentiae.

Major est, in ordine philosophico, corollarium principii finalitatis, seu relationis agentis ad finem « *omne agens agit propter finem* » ; omnis actio *tendit ad finem* aut cognoscendo rationem finis, aut eam non cognoscendo, sed executive, ut sagitta projecta ad terminum ad quem mittitur. Hoc corollarium principii finalitatis in articulo sic indirecte confirmatur : « Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire *non ad finem ordinatum,* quia effectus ille sequitur ex aliqua alia causa praeter intentionem agentis. » Sed nullum agens creatum potest agere sine influxu Dei, cf. supra Iª, q. 2, a. 3 ; q. 19, a. 4 et 8.

Minor : causalitas Dei se extendit ad omnia etiam singularia et infima, et cum producat et conservet ipsam *materiam,* qua multiplicantur individua cujuslibet speciei, providentia sicut scientia Dei cognoscit res non solum in genere, sed in singulari. Cf. supra, q. 14, a. 6 et 11. In hoc ultimo articulo dicitur : « In tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas ; unde *cum virtus activa Dei se extendat,* non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam *usque ad materiam* (Iª, q. 44, a. 2), necesse est, quod scientia Dei usque ad singularia se extendat quae per materiam individuantur. » A fortiori attingit etiam singularia spiritualia.

Haec probatio est universalissima, se extendit usque ad singulas nostras electiones (positive ad bonas, permissive ad malas) ut clarius patebit ex resp. ad 4ᵐ et in art. 4° ; et tamen nullam allusionem continet ad id quod Molina deinde vocabit « scientiam mediam » secundum quam Deus praevideret quaedam futuribilia libera, quorum determinatio libera positiva a seipso non dependeret. *Nihil* autem potest esse extra Deum absque relationis causalitatis seu dependentiae ab illo, nisi *malum-peccati,* quod est privatio boni debiti et quod non est a Deo nisi permissive.

Eadem fere probatio universalis extensionis providentiae ad singularia etiam minima invenitur infra Iª, q. 103, a. 3 pro gubernio divino, sic : 1° ex parte agentis : secundum eamdem rationem Deus est gubernator ac causa rerum. Atqui Deus est causa totius entis omnium entium. Ergo nihil potest esse quod ejus gubernationi non subdatur.

2° ex parte finis : Bonitas divina manifestanda est finis gubernationis divinae. Atqui nihil esse potest, quod non ordinetur in divinam bonitatem manifestandam. Ergo nihil est quod subtrahatur gubernationi divinae, nequidem peccatum in quo est reatus poenae , poena autem manifestatur Dei justitia. Cf. *De Veritate*, q. 5, a. 3.

***

Confirmatio ex solutione difficultatum.

De providentia et de casu.

1ª difficultas erat : fortuita non videntur providentiae subjici.

Respondetur ad 1ᵐ : fortuita sic dicuntur per respectum ad causas secundas ; v. g. invenire thesaurum fodiendo sepulchrum dicitur quid fortuitum pro fodiente, scil. est praeter ejus intentionem et praevisionem. Sed hoc non fuit praeter praevisionem et provisionem Dei. Ita concursus duorum servorum, licet sit casualis per respectum ad eos, est tamen provisus ab eorum domino, qui eos scienter sic ad unum locum misit, ut unus de alio nesciret. Sic Deus misit mercatores ismaelitas tali die et tali hora, qui emerunt Joseph venditum a fratribus suis. Ratio eadem est ac in corp. art. et sic enuntiatur : « Cum omnes causae particulares

concludantur sub universalissima causa, *impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalissimae effugere.* » Hoc verum est etiam de determinatione libera, quae est effectus nostrae voluntatis liberae ; impossibile est eam effugere ordinem causae universalissimae, seu non produci a Deo in quantum est ens et bona.

Imo in Iª, q. 103, a. 5, ad 1ᵐ dicitur : « Hoc ipsum quod aliquid *casuale* invenitur in hujusmodi rebus (quae generantur et corrumpuntur) demonstrat ea alicujus gubernationi esse subjecta. Nisi enim hujusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, *nihil intenderent* (non tenderent ad aliquid), maxime ea quae non cognoscunt, et sic non eveniret in eis aliquid *praeter intentionem*, quod facit rationem casus. » Brevius : si non essent leges naturales et intentiones naturae, non daretur casus praeter has naturae intentiones.

***

De Providentia et de malo.

2ª *difficultas* erat quod existentia mali tum physici tum moralis videtur ostendere Deum non habere curam de omnibus in particulari.

Ad 2ᵘᵐ respondet sanctus Thomas sicut Plato (*De Legibus*, 903), sicut Chrysippus stoïcus, et sicut Augustinus (*de Civit. Dei*, XI, c. 22), ex consideratione *boni totius universi*.

Solutio problematis de malo est in his verbis sancti Augustini, hic citatis: « Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut benefaceret etiam de malo » (*Enchirid.*, c. XI). Sic sine occisione animalium non esset vita leonis, et sine persecutione non esset constantia heroica martyrum. Cf. de utilitate doloris in vita christiana et de doloribus Christi patientis pro nobis. IIIª, q. 46-49, et de patientia, IIª IIªᵉ, q. 136.

Sanctus Thomas pluribus locis dicit : « Bonum et malum subjacent divinae providentiae ut praescita et ordinata, sed bonum ut intentum, non malum. » Imo malum morale seu peccatum nequidem indirecte et per accidens potest esse a Deo volitum (cf. Iª IIªᵉ, q. 79, a. 1) ; solum permittitur, et haec divina permissio ordinat illud ad majus bonum. In hoc sensu sanctus Thomas dicit malum esse a Deo praescitum et ordinatum, non tamen intentum. Cf. *De Veritate*, q. 5, a. 4 : « Quidquid est *in recto ordine* providentiae cadit sub providentia non solum sicut *ordinatum ad aliud*, sed sicut *ad quod aliud ordinatur ;* sed illud *quod exit a recto ordine*, cadit sub providentia, secundum quod ordinatur ad aliud, non secundum quod aliquid ordinatur ad ipsum. » Sic malum permittitur propter majus bonum, et ita dicitur « omnia propter electos ». Item sanctus Thomas in I *Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, c. fin.

Pariter sanctus Thomas dicit IIª IIªᵉ, q. 98, a. 4, ad 4ᵐ : « Licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur, non tamen licet aliquem ad malum inducere. » Sic per providentiam malum et errores non permittuntur nisi ut in majori luce bonum et verum manifestentur, sicut in tabula picta umbrae sunt ad majorem manifestationem lucis et in tragedia malitia

plurium hominum ad majorem ordinatur manifestationem heroicitatis praeclarorum virorum. Cf. *De Veritate*, q. 5, a. 4, ad 4ᵐ, 5ᵐ, 10ᵐ, 11ᵐ.

In claro-obscuro hujusce mysterii non est contradictio, sed in eo servantur haec certa principia : malum morale non potest esse a Deo volitum, nequidem indirecte ; Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis et postulare quod non possis, ut dicit Augustinus, citatus in C. Trid. (Denz. 804). Sed ex alia parte : nullus esset alio melior si non magis diligeretur a Deo, cf. Iª, q. 20, a. 3 et 4. Intima autem conciliatio horum principiorum non potest videri, nisi immediate videatur ipsa Deitas, in cujus eminentia conciliantur infinita Justitia, infinita Misericordia et suprema Libertas. Cf. infra, art. seq. et q. 23, a. 5.

***

Aliae difficultates speciales.

3ª *objectio* erat : multa sunt in mundo necessaria, quae non indigent directione Providentiae. Est objectio Democriti.

Ad 3ᵐ respondetur : haec non indigent directione humana, concedo ; directione Auctoris naturae, nego. Deus dedit v. g. ordinationem oculi ad visionem, auris ad auditionem, pedis ad ambulationem, pennarum ad volandum. Haec quidem ordinatio, ut naturalis, est necessaria et ad unum determinata, sed sic determinata est ab Auctore naturae, nam omnis ordinatio ad finem est a supremo Ordinatore, prout omne agens agit propter finem, tendit ad finem, et ordo seu subordinatio agentium correspondet ordini finium. Cf. supra, Iª, q. 2, a. 3, 5ª via.

4ª *objectio* erat : « Deus reliquit hominem in manu consilii sui », ut dicitur *Eccli.*, XV, 14. Ergo homo, ut liber, non subest providentiae divinae, ut existimativit Cicero.

Ad 4ᵐ respondetur : distinguo antecedens : Deus reliquit hominem sibi, prout *dedit illi virtutem operativam non determinatam ad unum, concedo ;* prout *ipse actus liberi arbitrii non reducitur in Deum sicut in causam, nego.* Et nego consequens.

Sanctus Thomas addit : « Hominum justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediat salutem eorum, nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Rom., VIII, 28. » In hoc sensu dicitur : « omnia propter electos ». Cf. *Matth.* XIII, 20, 22, XXIV, 22 ; *Rom.*, VIII, 33 ; II *Tim.*, II, 10. Cf. in praesenti quaestione, a. 4, et infra Iª, q. 103, a. 5, ad 2ᵐ, 3ᵐ.

5ª *objectio* erat ex eo quod sanctus Paulus dicit I *Cor.*, IX, 9 : « Numquid de bobus cura est Deo. » Haec objectio facta est a Maymonide (Rabbi Moyses).

Ad 5ᵐ respondetur non eodemmodo de eis ac de hominibus curam habet Deus, sed etiam ad eos se extendit ejus providentia. Cf. infra, Iª, q. 103, a. 5, ad 2ᵐ, ubi dicitur : « Creaturae irrationales tantum aguntur (a Deo) et non agunt. Cum ergo Apostolus dicit quod *Deo non est cura*

de bobus, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinae, sed solum quantum ad modum, qui proprie competit rationali creaturae. »

Sic remanet responsio articuli, scil. : *providentia Dei est universalissima et descendit usque ad singularia corruptibilia etiam infima*, contra id quod existimavit Maymonides ; sic providentia divina sapientissime, fortiter et suaviter omnia disponit et subordinat inferiora altioribus ; proinde vult aliquomodo propter seipsa ea quae sunt secundum se *honesta*, seu honore digna, et pariter ea quae sunt *perpetua* sive quoad individuum (ut angelos) sive quoad speciem (ut species plantarum et animalium), et alia vult *propter aliud* (ut res sensibiles singulares, utiles ad aliquid altius.) Cf. *C. Gentes*, l. III, c. 111-113 ; *De Veritate*, q. 5, a. 3 et aliis locis citatis in *Tabula aurea* ad verbum « Providentia », 22, 28, 32, 33, 40.

ART. III. — Utrum Deus immediate omnibus provideat.

St. qu. Videtur quod non : 1° nam ad dignitatem regis pertinet habere ministros, quibus de inferioribus provideat ; ergo pariter ad dignitatem Dei ; 2° quia ad quamlibet causam pertinet effectum suum perducere ad bonum ; 3° quia sanctus Augustinus dicit : « Melius est quaedam nescire, quam scire, ut vilia. » *Enchir.*, XVII. Et idem dicit Aristoteles, imo videtur hoc de ipso Deo dicere. Cf. *Met.*, l. XII, c. 9.

Responsio tamen est *affirmativa*, et est *de fide*.

1° *Secundum Revelationem*, ex textibus supra citatis (a. 1, 2) constat quod providentia divina, sicut divina scientia, nihil ignorat, sed usque ad infima omnia ordinat et quidem immediate. Sanctus Thomas citat hic textum *Job.* XXXIV, 13 ; citari possunt multi alii textus, praesertim hi quibus constat Deum cognoscere orationes fidelium et eas exaudire. Dicitur etiam *Luc.* XII, 6 : « Nonne quinque passeres veneunt dipondio, et unus ex illis non est in oblivione coram Deo ? Sed et capilli capitis vestri omnes numerati sunt. » — Id est : *immediate* a Deo ipso numerati sunt.

In eodem sensu intelligenda est definitio Conc. Vaticani (Denz. 1784) : « Universa quae condidit Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter (*Sap.*, VIII, 1). « Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus (*Hebr.*, IV, 13) ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt. » — Id est providentia divina ex se ipsa, absque medio provisori, omnia attingit et disponit a fine usque ad finem, etiam libera opera nostra, prout vult efficaciter bona opera nostra quae de facto adimplentur et ea vult praemiare, ac permittit mala, pro quibus ordinat poenam justam aut misericorditer veniam concedit.

2° *Ratione theologica* in corp. articuli, statuuntur duae conclusiones, quarum prima pertinet ad providentiam et secunda ad gubernium divinum, seu ad executionem ordinis providentialis.

1ª conclusio est : *quantum ad rationem ordinis* rerum provisarum in finem, *Deus immediate omnibus providet.*

Ratio est, quia in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, ab ordine inanimatorum, v. g. gravitatis necessariae ad cohaesionem universi, usque ad vitam sanctorum. Sic Deus semen frumenti ordinavit ad frumentum ipsum, sicut gratiam, semen gloriae, ad ipsam gloriam. Item Deus ab aeterno ordinavit orationes nostras petitionis ad obtinenda ea quae sunt ad salutem et sanctificationem necessaria aut utilia, et hoc est fundamentum dogmaticum efficacitatis orationis, ut optime explicatur IIª IIªᵉ, q. 83, a. 2 : « Non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes esse implendum, ut scilicet *homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante saecula disposuit donare*, ut sanctus Gregorius dicit in l. I *Dialog.*, c. 8. »

Si autem non immediate ad omnia se extenderet cognitio Dei, remaneret solum generalis et confusa, ideoque imperfecta, sicut cognitio quam habet rex qui non potest omnia singularia regni sui ordinare. Unde « centralizatio » absoluta esset error practicus pro rege, non vero pro Deo. Cf. Iª, q. 14, a. 11 et 13, et q. 103, a. 6.

* * *

2ª conclusio est : *quantum ad executionem ordinis, Deus gubernat inferiora mediantibus superioribus aut per superiora.*

Ratio hujus est, non quidem propter defectum suae virtutis, sed e contrario propter abundantiam suae bonitatis, ut *dignitatem causalitatis* etiam creaturis communicet ; cf. Iª, q. 103, a. 6.

Ita etiam Christus in corpore suo mystico communicat B. M. V. dignitatem causalitatis, ut scil. sit coredemptrix, etiam communicat sanctis ut in ipso et cum ipso et in ipsum salvent animas, crucem portando, praedicando, misericordiam exercendo.

Sic excluditur error Platonis aut plurium platonicorum, qui admiserunt tres providentias subordinatas, cf. infra Iª, q. 103, a. 6, 1ᵐ et q. 110, a. 1 ; *C. Gentes*, l. III, c. 76, I *Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, 2ª. Juxta plures platonicos, providentia Dei supremi est circa res spirituales et universum orbem in genere ; providentia deorum inferiorum est circa singularia generabilia, et « daemones » quodammodo dirigunt res humanas, ut daemon Socratis.

Pariter excluditur error averroistarum juxta quos est solum providentia generalis quae se extendit tantum ad species et ad individua necessaria, v. g. ad solem et ad lunam, non ad singularia corruptibilia.

* * *

Confirmatur responsio ex solutione objectionum.

Ad 1ᵐ. « Habere ministros *executores* suae providentiae, pertinet ad

dignitatem regis. Sed quod non habeat *rationem* eorum, quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa (et prudentia ac providentia) tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus. »

Ad 2m. « Per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur *causae secundae*, quae sunt *executrices hujusce ordinis.* » Sic Deus immediate de omnibus *providens*, quoad executionem *gubernat* inferiora per superiora, cf. infra, Ia, q. 103, a. 6: « Sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat. Sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores. »

Ad 3m. « *Nobis melius est non cognoscere mala et vilia*, in quantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum..., et in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest. »

* * *

1m Dubium. *Sequitur ne ex hac conceptione gubernii divini per intermedia, quod Deus non immediate operatur in omnibus?*

Non, Deus enim immediate producit *effectus suos proprios*, immediatione tum suppositi, tum virtutis ; sic solus Deus creat res et eas immediate conservat in esse, etiam res inferiores, cf. Ia, q. 45, a. 5 et q. 104, a. 2, q. 105, a. 3, 4, 5. Sic etiam solus Deus illabitur in anima et movet *ab intus* intellectum nostrum et voluntatem. — Sed mediantibus creaturis producit *effectus proprios harum creaturarum*, v. g. sic objective illuminat homines mediantibus angelis et magistris humanis, quamvis ipse solus possit movere quoad exercitium intellectum et voluntatem ab intus. Cf. Ia, q. 104, a. 2 ; q. 105, a. 3, 4, 5. Unde brevius : Solus Deus in qualibet re potest producere et conservare *esse absolute*, seu *ens in quantum ens*, sed aliqua creatura potest producere et conservare in alia creatura inferiori *esse tale* (v. g. esse calidum, esse luminosum), vel *hoc esse* ut singulare est.

* * *

2um Dubium. *An providentia divina sit semper infallibilis, non solum quoad ordinationem mediorum in finem, sed etiam quoad assecutionem finis.*

Respondetur negative ex praedictis in art. 1. dub. 3° (quid praesupponit providentia ex parte voluntatis divinae?) et dub. 4° (an providentia praesupponat voluntatem tum consequentem, tum antecedentem) : *Efficacia* enim providentiae quae consistit in actu imperii circa media, pendet in assequendo fine ex efficacia volitionis seu intentionis finis. Proinde *providentia* est absolute *infallibilis etiam quoad consecutionem finis*, in quantum *supponit voluntatem consequentem seu efficacem*, quae fertur circa bonum hic et nunc producendum, nam ut supra dictum est Ia, q. 19, a. 6,

ad 1m : « Quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod (solum) antecedenter vult, non fiat. »

E contrario providentia est *infallibilis solum quoad ordinationem mediorum ad finem*, et non quoad consecutionem finis, prout *supponit solam voluntatem antecedentem*; v. g. prout praeparat omnibus adultis auxilia sufficientia ad salutem, quibus adimpletio mandatorum est eis *realiter possibilis*, etiam quando haec mandata non effective servant.

Sic igitur in ordinatione generalissima omnium ad finem totius universi, nempe ad gloriam Dei, ad manifestationem bonitatis divinae, providentia est absolute infallibilis etiam quoad consecutionem finis, efficaciter seu consequenter a Deo voliti.

Sed per respectum ad quosdam fines particulares, providentia est infallibilis quoad ordinationem mediorum, non vero quoad consecutionem horum finium particularium, quia tales fines non sunt efficaciter a Deo voliti. Sic licet omnes homines per Dei providentiam ad salutem aeternam ordinentur, non tamen omnes salvantur, quia Deus non efficaciter vult salutem omnium. Omnes tamen viae particulares providentiae, sive ad assecutionem finis perveniant, sive non, concurrunt ad finem universalissimum, nam illi subordinantur. Sic ille qui per impoenitentiam finalem recedit a via salutis, concurrit ad gloriam Dei per manifestationem justitiae. Cf. a. 2, ad 4m.

Sic conciliantur ex ipsis principiis diversi textus sancti Thomae circa infallibilitatem providentiae.

Sic dicit Ia, q. 22, a. 4, ad 2m : « In hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, *cuncta eveniunt eo modo, quo ipse providet, sive necessario, sive contingenter.* » Et *ibid.*, ad 3m : « Divina providentia *non deficit a suo effectu*, nec a modo eveniendi quem providit. » In hoc quidem providentia praesupponit voluntatem consequentem seu efficacem. Pariter Ia, q. 103, a. 7 et 8, et *Contra Gentes*, l. III, c. 94.

In aliis locis, praesertim in *De Veritate*, q. 6, a. 1, sanctus Thomas dicit : « In qualibet ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum *ordinem* (ad finem) et *exitum vel eventum* ordinis ; non enim omnia quae ad finem ordinantur, *finem consequuntur*. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum (prout nempe dependet a voluntate antecedenti), unde per Dei providentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur ; sed praedestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. » Item I *Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2. Praedestinatio enim praesupponit voluntatem consequentem salutis electorum, et ordinat ac imperat media efficacia ad salutem.

Secundum praedictam responsionem : *nunquam evenit hic et nunc aliquod bonum* in mundo quin prius Deus efficaciter voluerit illud ab aeterno, et *efficaciter disposuerit illud evenire*, sive hoc bonum sit naturale aut supernaturale, sive sit actus salutaris facilis aut difficilis ; nam ut dictum est supra Ia, q. 19, a. 6, ad 1m : « Quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod (solum) antecedenter vult, non fiat. » Voluntas autem divina

simpliciter seu consequens ea est quae fertur circa bonum hic et nunc eveniendum, et nihil evenit nisi *hic et nunc*, cf. *ibidem*.

Item nullum peccatum evenit, hic et nunc, quin providentia ab aeterno permiserit illud evenire.

***

3um Dubium. *Utrum infallibilitas divinae providentiae sit tantum infallibilitas praescientiae*, ut volunt quidam recentiores, *an etiam infallibilitas causalitatis.*

Respondetur : per respectum ad *peccatum* ut sic, cujus Deus nequit esse causa, nec directe, nec indirecte, est infallibilitas praescientiae tantum, supposito tamen decreto permissivo, conjuncto cum decreto positivo de entitate physica peccati. Sed per respectum ad id omne quod est *reale et bonum*, infallibilitas providentiae est etiam infallibilitas causalitatis, nam Deus est causa omnis entis et boni quomodocumque sit. — Cf. sanctum Thomam in praesenti quaestione a. 2, ad 1m : « Cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. » Cf. Ia, q. 19, a. 6 ; q. 103, a. 7 et 8 ; *C. Gentes*, l. III, c. 94.

ART. IV. — **Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat.**

St. qu. Videtur quod ita sit, 1° quia ad aeternam providentiam sequitur effectus de necessitate, non enim potest divina providentia frustrari. 2° Deus providens est simul omnipotens, ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisis imponit.

Responsio tamen est : *non omnibus rebus provisis, sed quibusdam tantum, providentia divina necessitatem imponit.*

1° *Hoc est de fide*, sec. innumeros textus Sacrae Scripturae, in quibus affirmatur electiones nostras, liberas, orationes et merita nostra subjici providentiae divinae. Propterea Conc. Vat. (Denz. 1784) declarat : « Universa quae condidit Deus providentia sua tuetur atque gubernat... ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt. »

2° *Ratione theologica* sic probatur etiam responsio :

Ad divinam providentiam pertinet *omnes gradus entium* producere ad perfectionem universi. — Atqui, ut sint omnes gradus entium, debent esse effectus *necessarii* et effectus *contingentes*, imo *liberi*. Ergo divina providentia quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias seu ad unum determinatas, quibusdam vero causas contingentes, ut contingenter evenirent, et quibusdam causas liberas seu ad utrumlibet, cum indifferentia judicii et electionis.

Hoc argumentum reducitur ad probationem supra longe expositam q. 19, a. 8.

Major patet ex hoc quod perfectio universi exigit subordinationem entium. Non enim esset perfectus universus orbis, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus, ut magis explicite ostenditur Ia, q. 47, a. 1.

Minor pariter constat prout species rerum sunt necessariae, et individua quibus servatur perpetuitas specierum, v. g. plantarum et animalium, sunt contingentia. Item debent esse effectus necessarii, scil. procedentes a causa proxima ad unum determinata, ut calor dilatat ferrum, bos generat bovem, et effectus contingentes, imo liberi, procedentes a causa proxima non determinata ad unum. Hoc convenit speciatim ut in ordine creato sit quaedam imago libertatis divinae. Ergo sequitur conclusio, quae est aliunde revelata, ut dictum est.

Confirmatur ex solutione difficultatum.

Ad 1m : « Effectus divinae providentiae non solum est *aliquid evenire* quocumque modo, sed aliquid evenire, vel *contingenter*, vel *necessario.* » Unde ut dicit sanctus Thomas, *C. Gentes*, l. III, c. 94, n° 11 : « Providit Deus illud esse futurum contingenter (v. g. conversionem Pauli), *sequitur ergo infallibiliter* quod erit contingenter, et non necessario. »

Ad 2m : « Sic cuncta eveniunt *eo modo*, quo ipse Deus providet, sive necessario, sive contingenter » ; nam ut supra dictum est q. 19, a. 8 : « Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod *eo modo* fiant, quo Deus ea fieri vult. » Causalitas divina sic se extendit usque ad modum liberum electionum nostrarum, et *actualisando libertatem nostram, eam non laedit.* Quid majus absurdum est quam dicere, ut notat Bossuet : electio nostra non potest esse libera, quia Deus efficaciter vult eam esse liberam. (*Traité du libre arbitre*, ch. 8).

Ad 3m : « Immutabilitas providentiae non deficit a suo effectu, neque a *modo* eveniendi, quem providit. » Item, ut dicitur *C. Gentes*, l. III, c. 94, n° 14 : « Ad Dei providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, et quandoque eas a defectu conservet. »

***

Notandum est quod Cajetanus hic, n° VIII ait : « *Suspicor* quod, quemadmodum *esse provisum* nec contingentiam nec necessitatem ponit in eventu proviso,... ita Deus, ex sua altiori quam cogitare possumus excellentia, sic rebus eventibusque provideat, ut *esse provisum ab eo* sequatur *aliquid altius quam evitabilitas et inevitabilitas.* »

Ferrariensis autem in *C. Gentes*, l. III, c. 94 circa finem, reprehendit Cajetanum, eum tamen non nominando, et ostendit quod melior est modus loquendi sancti Thomae, ibidem, *C. G.*, l. III, c. 94, n° 11 : « Providit Deus illud esse futurum contingenter, sequitur ergo *infallibiliter* quod erit *contingenter* et non necessario » ; infallibiliter ut provisum, et contingenter ut procedens a causa proxima non ad unum determinata. Sic servatur certitudo providentiae et vera rerum contingentia. Ita generaliter thomistae.

Cajetanus autem melius suam mentem expressit *in Ep. ad Rom.* IX, 23 ;

et supra Iª, q. 14, a. 13, nº 17 dixerat optime : « Ideae divinae... repraesentant existentias rerum et conjunctiones contingentes, supposita libera determinatione divinae voluntatis ad alteram partem contradictionis. » Voluntas autem divina est efficacissima, ut dictum est, q. 19, a. 8, et se extendit ad modum liberum electionum nostrarum.

* * *

Corollarium 1m. *Immobilitas divinae providentiae non excludit utilitatem orationis, sed eam fundat,* quia Deus ab aeterno voluit et disposuit orationes nostras. Cf. IIª IIªe, q. 83, a. 2 : « Non propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum. » Cf. *C. Gentes*, l. III, c. 95, 96.

Corollarium 2m. *Magnum mysterium ad providentiam divinam pertinens* non tam est in ejus conciliatione cum libertate humana quam *in divina permissione peccati*, praesertim peccati impoenitentiae finalis, quod pertinet ad mysterium praedestinationis et reprobationis.

Etenim conciliatio efficaciae infallibilis decretorum providentiae cum libertate electionum nostrarum, quamvis sit in se et intime obscura, est tamen consequentia satis clara naturae Dei et omnipotentiae voluntatis ejus ; si Deus est Deus, certo potest movere ab intus fortiter et suaviter libertates creatas, praesertim ad actus salutares et sanctos ; imo divina *actualizatio* libertatis nostrae non potest eam *destruere* seu *laedere*, hoc satis manifestum est.

Sed magnum mysterium est in *divina permissione mali*, praesertim peccati impoenitentiae finalis ; hoc est mysterium intimae conciliationis infinitae misericordiae, infinitae justitiae et supremae libertatis, in eminentia Deitatis. Ex duobus peccatoribus, v. g. ex duobus latronibus in Calvario morientibus, unus efficaciter vocatur, alter autem non efficaciter ; ut dicit sanctus Thomas ex sancto Augustino (IIª IIªe, q. 2, a. 5, ad 1m) : « Quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur ; quibus autem non datur, ex justitia non datur, in poenam praecedentis peccati. »

In hoc est altissimum mysterium de quo nunc agendum est in q. 23.

Qu. XXIII. — De praedestinatione.

Haec quaestio dividitur in tres partes : 1º quid sit praedestinatio, 2º quaenam sit ejus causa, 3º de ejus certitudine.

1ª pars, quid sit, continet tres articulos : a. 1 : quid significet nomen praedestinationis et an sit praedestinatio ; a. 2 : quid sit realiter et utrum ponat aliquid in praedestinato ; a. 3 : quid sit per oppositum reprobatio.

2ª pars est *de causa praedestinationis*, scil. a. 4, ex parte Dei : an praedestinati eligantur a Deo ; a. 5, ex parte nostri : utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

3ª pars est *de certitudine praedestinationis*, a. 6 : an sit certa ; a. 7 : an numerus praedestinatorum sit certus ; a. 8 : utrum praedestinatio possit juvari precibus sanctorum.

De his quaestionibus longe tractavimus in speciali opere, ad quod remittimus : *La Prédestination des saints et la grâce*, 1936 ; in quo initio egimus de notione et existentia praedestinationis secundum Sacram Scripturam, de doctrina Ecclesiae de hac re ; de principalibus difficultatibus hujusce problematis ac de methodo adhibenda, de classificatione systematum theologicorum ; ibidem comparavimus doctrinam sancti Thomae cum doctrina sancti Augustini et cum theoriis plurium theologorum modernorum, praesertim Molinae et Congruistarum.

* * *

Connexio hujus quaestionis cum praecedentibus. Dissentiunt theologi quoad gratuitatem praedestinationis, prout admittunt aut non admittunt *intrinsecam efficacitatem decretorum* voluntatis divinae *circa merita praedestinatorum.* Pro sancto Thoma[1], pro thomistis, pro scotistis et augustinianis, haec decreta divina sunt *ex se efficacia,* sic merita praedestinatorum sunt effectus praedestinationis et igitur non possunt esse causa praedestinationis, ut dicetur a. 5. Pro molinistis et congruistis, decreta divina circa merita praedestinatorum *non sunt ex se efficacia,* sed eorum efficacitas dependet a consensu nostro per scientiam mediam praeviso, et igitur Molina dicit : « *Praescientiae,* quam praedestinatio ex parte intellectus includit, *datur conditio ex parte usus liberi arbitrii* sine qua non praeextitisset in Deo[2]. » Aliquid simile remanet in Congruismo S. R. Bellarmini

1. Cf. *supra*, q. 19, a. 4, 6, 7, 8 ; q. 14, a. 8 ; q. 20, a. 3 et 4.
2. *Concordia*, q. XXIII, a. 4 et 5, disp. I, membr. XI, ed. Paris, 1876, p. 516.

et Suarezii, prout conservant theoriam scientiae mediae, attamen volunt cum sancto Augustino et sancto Thoma defendere gratuitatem absolutam praedestinationis ad gloriam.

Ut videbimus tota haec quaestio illustratur per *principium praedilectionis* supra formulatum a sancto Thoma Iª, q. 20, a. 3 : « *Cum amor Dei sit causa* (ex se efficax) *bonitatis rerum, non esset aliquid* **alio melius**, *si Deus non vellet uni* **majus** *bonum quam alteri* », et ibid., a. 4 : « *Ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult.* » Id est : nullus esset alio melior si non magis diligeretur et adjuvaretur a Deo. Hoc principium praesupponit quod voluntas seu amor Dei sit causa *ex se efficax* bonitatis electionum nostrarum salutarium et meritorum nostrorum secundum illud : « *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* » I *Cor.*, IV, 7. Ex hoc, ut statim apparebit, sequitur quod *merita*, quae sunt *effectus* praedilectionis ac praedestinationis divinae, non possunt esse ejus *causa*, ut dicetur art. 5. Haec est pars clara, in hoc claro-obscuro ; pars obscura est permissio peccati impoenitentiae finalis.

Aliis verbis sanctus Thomas in hac quaestione optime servat *principium praedilectionis*, dum e contra Molina dicit : « *Auxilio aequali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non ; imo *auxilio gratiae minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverat[1]. » Attamen ad servandum mysterium praedestinationis et saltem *extrinsece* principium praedilectionis, Molina tenet quod ex solo Dei beneplacito dependet quod Petrus positus fuerit in his circumstantiis in quibus Deus per scientiam mediam praeviderat bonum ejus consensum, et quod Judas positus fuerit in aliis circumstantiis in quibus Deus eodem modo praeviderat ejus peccatum[2]. Sic tota haec quaestio resolvitur in praecedentibus de scientia et voluntate Dei. Thomistae rejiciunt simpliciter scientiam mediam, quae ponit *passivitatem* in Deo, per respectum ad nostra merita futuribilia ; et semper invocant altissimum principium : *Nullum bonum* evenit hic et nunc in hoc homine potiusquam in altero *quin Deus efficaciter voluerit illud*, et *nullum peccatum* hic et nunc evenit *quin Deus permiserit illud* (cf. supra, Iª, q. 19, a. 6, ad 1ᵐ).

His principiis in memoriam revocatis, facilius intelliguntur ea quae nunc sunt dicenda.

Videamus statum generalem hujusce quaestionis ex ipsa Sacra Scriptura, principales errores ad invicem oppositos, et classificationem systematum theologorum catholicorum ; postea facilior erit explicatio articulorum sancti Thomae, cujus auctoritas a pluribus invocatur, non semper tamen cum vero fundamento.

*
* *

1. *Concordia*, ed. cit., p. 51, p. 565 ; et index operis ad verbum : Auxilium.
2. *Ibid.*, p. 513.

Testimonium Sacrae Scripturae.

In Veteri Testamento jamquidem pluries agitur de gratuita electione qua Deus elegit populum Israëlis inter omnes gentes ; item a Deo electus est Seth potiusquam Caïn, deinde Noe, pariter Sem praeelectus est duobus fratribus suis, item Abraham, Isaac potiusquam Ismaël, et deinde Jacob potiusquam Esau. Similiter in Novo Testamento Deus libere vocat Gentes ad salutem, dum permittit delictum Israëlis (*Rom.*, XI, 11-25).

Sic saepe in V. T. dicitur : *Deus gratis eligit, quin laedat justitiam.* Et nullo modo apparet quod haec electio divina praesupponat divinam praevisionem meritorum hominum. Proinde sanctus Paulus dicit (*Rom.*, IX, 11) de Jacob et Esau : « Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret), *non ex operibus*, sed *ex vocante*, dictum est ei (Rebeccae) : Quia major serviet minori, sicut scriptum est : Jacob dilexi, Esau autem odio habui » scil. Esau autem minus dilexi. Sic mysterium salutis in V. T. annuntiabatur « in figura » ut dicitur I *Cor.*, X, 6, 11.

In ipso Evangelio enuntiatur ne praedestinationis mysterium?

Affirmative, prout in eo agitur de electis et de electione divina. Evangelium quidem omnibus annuntiat mysterium Redemptionis et possibilitatem salutis, secundum illud : « Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis » *Matth.*, XXVIII, 19. Sanctus Paulus pariter dicit (I *Tim.*, II, 4) : « *Deus omnes homines vult salvos fieri*, et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, *qui dedit redemptionem seipsum pro omnibus.* »

Certo certius Deus impossibilia non jubet, sed reddit adimpletionem praeceptorum suorum *realiter possibilem hic et nunc*, quando obligant et prout cognoscuntur ab hominibus.

Attamen sunt homines et angeli qui, per culpam suam, viam salutis amittunt seu pereunt, et etiam homines qui Christum Salvatorem cognoverunt et sequuti sunt, « ut filius perditionis » (*Joan.*, XVII, 13).

Alii, qui in Evangelio vocantur electi, salvantur ; si sunt adulti, non solum mandata Dei *servare possunt*, sed ea *effective servant* et perseverant usque ad finem. De his dicit Christus (*Joan.* X, 27) : « *Oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas et sequuntur me. Et ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum et non rapiet eas quisquam de manu mea. Pater meus quod dedit mihi, majus omnibus est ; et nemo potest rapere de manu Patris mei. Ego et Pater unum sumus.* » — Item dicit infra (*Joan.* XVII, 12) : « Quos dedisti mihi, custodivi et *nemo ex eis periit*, nisi filius perditionis ut Scriptura impleatur. » Ibi agitur non solum de praescientia Dei, sed et praesertim de ejus omnipotentia efficacissima[1].

1. Cf. Sanctum Augustinum, *in Joannem*, X, 27, tr. XLVIII ; et Sanctum Thomam, *in Joannem*, ibidem.

Item dicitur (*Matth.*, XXII, 14) : « *Multi sunt vocati, pauci vero electi.* » Item (*Matth.*, XXIV, 22) in prophetia de ruina Jerusalem ac fine mundi : « Nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro, sed *propter electos breviabuntur dies illi.* »

Agitur ergo in Evangelio de mysterio electionis divinae, quod idem est ac mysterium praedestinationis. Imo ex ipso Evangelio, ut ostendit sanctus R. Bellarminus[1] eruuntur tres propositiones certae.

1° *Deus inter omnes homines plures elegit.* Cf. *Matth.*, XX, 16 ; XXII, 14 : « multi sunt vocati, pauci vero electi » in parabola de operariis in vinea et in alia de invitatis. — *Matth.*, XXIV, 31 : « Deus mittet angelos suos cum tuba et voce magna, et congregabunt electos ejus a quatuor ventis, a summis caelorum usque ad terminos eorum. » Item *Luc.* XII, 32.

2° *Deus efficaciter elegit salvandos ut ad vitam aeternam infallibiliter perveniant*, cf. *Matth.*, XXIV, 24 : « Surgent pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi », scil. si esset possibile[2]. — *Joan.*, VI, 39 : « Haec est voluntas ejus qui misit me, Patris, ut omne quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed resuscitem illud in novissimo die. » — *Joan.*, X, 28 : « Oves meae... non peribunt in aeternum et non rapiet eas quisquam de manu mea ». Cf. Comment. sancti Thomae. In hoc textu efficacia electionis divinae et gratiae videtur esse intrinseca et non dependere a consensu nostro praeviso ; non enim ibi est sermo de scientia Dei sed de ejus omnipotenti voluntate quae praeservat electos et eos perducit ad salutem.

3° *Deus elegit electos modo gratuito*, etenim nullo modo apparet in Evangelio quod eos elegit propter praevisionem meritorum eorum. Cf. *Luc.*, XII, 32 : « Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum » ; verbum « complacuit » exprimit Dei beneplacitum et misericordiam ; non dicitur : nolite timere, quia praevisa sunt vestra merita. — Item *Joan.*, XV, 16 : « Vos autem dixi amicos... Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, et posui vos ut eatis, et fructum afferatis et fructus vester maneat. » .

Haec verba dicuntur quidem directe ad apostolos, sed consequenter ad omnes qui debent in vinea Domini laborare et ad omnes Dei amicos. Sanctus Thomas dicit in suo Commentario in Joan. hoc loco : « Multi attribuunt sibi divinae amicitiae causam, dum sibi principium bonorum operum attribuunt et non Deo. Et Dominus hoc excludens dicit : «*Non vos me elegistis*, ut scilicet ego essem amicus vester ; *sed ego elegi vos*, ut facerem amicos meos » et non solum agitur de gratia apostolatus. Totum hunc locum sanctus Thomas explicat de gratuita praedestinatione, et concludit :

1. *De Gratia et libero arbitrio*, l. II, c. IX sqq.

2. Cf. JOAN. MALDONAT, *In Matthaeum*, XXIV, 24 : « Cum dicit : *si fieri potest* indicat fieri non posse. Non potest autem, posita divina praedestinatione, ut Theologi disputant ; ex hoc loco praedestinationis firmitatem et, ut vocant, certitudinem colligentes. Loquitur Christus, non de quovis, sed de finali, ut ita dicam, errore. Nam saepe electi in errorem induci possunt, sed in errore mori non possunt. » — Cf. etiam *Matth.*, XXIV, 40 : « *Tunc duo erunt in agro, unus assumetur et unum relinquetur. Duae molentes in mola, una assumetur et una relinquetur.* »

« Electio nostra causatur ex bono jam praeexistenti, sed electio divina est causa influentiae majoris boni in uno quam in alio. ... In quibusdam relucet Dei misericordia, quos absque ullis meritis praecedentibus ad gratiam praeparat. »

Item gratuitas electionis divinae innuitur in his verbis Domini (*Matth.*, XI, 25) : « *Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae, quia abscondisti haec* (mysteria regni caelestis) *a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Ita, Pater, quoniam sic fuit placitum ante te.* » Scil. ut legitur *Jac.* IV, 6 : « Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam » et etiam facit quod sint humiles ; humilitas enim est donum Dei. Unde sanctus Thomas explicat hunc locum *Matth.* XI, 25, per praedestinationem, dicendo : « Quare Deus circa illum sic misericorditer agit, potius quam circa alium, hoc solum pertinet ad suam voluntatem,... ad suum beneplacitum » ; propterea dicit Jesus : « Ita, Pater, quoniam sic fuit placitum ante te. »

Profunda humilitas sanctorum in hoc fundatur, dum magni sancti vident sceleratum ire ad ultimum supplicium, sibimetipsis dicunt : si hic homo accepisset omnes gratias quas ego accepi, forte fuisset minus infidelis ; et si Deus permisisset in vita mea peccata quae permisit in vita illius, hic homo esset ubi sum ego, et ego essem ubi ille est. Sic humilitas christiana fundatur in mysterio creationis ex nihilo et in mysterio gratiae seu electionis divinae.

Unde jam in Evangeliis synopticis et in Evangelico sec. Joannem enuntiatur mysterium electionis divinae, ejus efficacitatis et gratuitatis. Notandum est quod, sicut in principio praedilectionis enuntiato a sancto Thoma Iª, q. 20, a. 3, gratuitas electionis sequitur ex ejus efficacitate quae se extendit ad ipsa electorum merita, sec. illud Domini : « *Sine me nihil potestis facere* », *Joan.* XV, 5.

***

In Epistolis sancti Pauli quid magis explicite de hoc mysterio dicitur ? — In eis proprie enuntiatur sub nomine praedestinationis, cujus efficacia et gratuitas magis manifestantur.

Jamquidem sanctus Paulus pluries enuntiat principium praedilectionis in quo virtualiter continetur doctrina de praedestinatione. Dicit enim I *Cor.*, IV, 7 : « *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ?* » Hoc est quasi commentarium verborum Domini : « Sine me, nihil potestis facere » in ordine ad salutem. Id est : nullus esset alio melior, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. Item dicitur *Philipp.* II, 13 : « *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate.* » Ex isto principio jam sequitur efficacitas et gratuitas praedestinationis, quae asseritur in sequentibus textibus.

Ad Ephesios I, 4-7 : « Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali, in caelestibus in Christo, sicut *elegit nos* in ipso ante mundi constitutionem, *ut essemus*

sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate ; qui *praedestinavit nos* in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, *secundum propositum voluntatis suae*, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo. » Post sanctum Augustinum, sanctus Thomas notat in Comm. in Ep. ad Ephesios, *loc. cit.* : « *Elegit nos*, non quia sancti essemus, quia nec eramus, sed ad hoc elegit nos *ut essemus sancti* virtutibus et *immaculati* a vitiis... Quod autem dicit Apostolus, quod praedestinavit nos in adoptionem, potest referri ad imperfectam assimilationem filii Dei, quae habetur in hac vita per gratiam ; sed melius est, quod referatur ad perfectam filii Dei assimilationem, quae erit in patria, de qua adoptione dicitur (*Rom.*, VIII, 23) : « Ingemiscimus adoptionem filiorum Dei exspectantes. » Causa autem praedestinationis divinae... assignatur duplex. Una est efficiens, quae est simplex Dei voluntas, ibi : *secundum propositum voluntatis suae*... Alia vero est finalis, quae est, ut laudemus et cognoscamus bonitatem Dei, quae notatur ibi : *in laudem gloriae gratiae suae.* » Haec interpretatio sancti Thomae corroboratur ex hoc quod adoptio viae est volita a Deo propter adoptionem perfectam patriae. In hoc apparent simul gratuitas et efficacitas praedestinationis. Item *ad Ephesios*, I, 11-12[1].

Ad Romanos VIII, 28-30 : « Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, *iis qui secundum propositum vocati sunt sancti*. Nam *quos praescivit* (προέγνω), et *praedestinavit* (προώρισεν) conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et *vocavit ;* et quos vocavit, hos et *justificavit ;* quos autem justificavit, illos et *glorificavit.* »

Notandum est, cum sancto Augustino, sancto Thoma, sancto R. Bellarmino, *loc. cit.*, quod in hoc textu, dum dicitur : « *quos praescivit et praedestinavit* » id est : quos cum benevolentia praecognovit, hos et praedestinavit, non agitur de divina praescientia nostrorum meritorum, in quibus esset aliquod bonum non ab ipso Deo proveniens. Hoc esset absque ullo fundamento in Epistolis sancti Pauli, et contrariaretur ejus textibus citatis et citandis. Sensus est : « quos cum benevolentia praecognovit » (et inter eos sunt parvuli moriendi subito post baptismum, antequam habeant merita). Haec est frequens acceptio in Sacra Scriptura verbi προγιγνώσκω, praecognosco. V. g. *Rom.*, XI, 2 : « non repulit Deus plebem suam, quam praescivit. » — *Matth.*, VII, 23, Dominus dixit iniquis : « nunquam novi vos ; discedite a me, qui operamini iniquitatem. » — *Galat.*, IV, 9 : « Nunc cum cogniti sitis a Deo. » — I *Cor.*, VIII, 3 : « Si quis diligit Deum, hic cognitus est ab eo. » — *Ibid.*, XIII, 12 : « Tunc cognoscam, sicut et cognitus sum. » — II *Tim.*, II, 19 : « Cognovit Dominus qui sunt

1. Cf. ESTIUM, *In Ep. ad Ephes. I, 11-12*, circa haec verba : « *Praedestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* » Estius ait : « Itaque sentit Apostolus, Deum efficaciter operari salutem et totam justificationem nostram, sicut universa operatur, nimirum causalitate physica seu proprie dicta, quod imprudenter a quibusdam alioquin doctis negatur. Ex quo praeterea consequens est non ex meritis, sed mera Dei voluntate nos praedestinari. Id quod etiam hoc loco diserte sanctus Thomas annotat. » Cf. etiam P. J. M. VOSTÉ, O. P., *Commentarius in Epistulam ad Ephesios*. Roma, 1932, p. 99-121.

ejus. » — *Ps.* I, 6 : « Quoniam novit Dominus viam justorum et iter impiorum peribit[1]. »

Haec exegesis sancti Augustini, sancti Thomae, sancti R. Bellarmini servatur et defenditur hodie a P. Lagrange, P. Allo, Zahn, Julicher, etc.

In eodem textu apparet *gratuitas* praedestinationis prout dependet a *proposito divino* gratuito, de quo agitur in v. 28. Cf. *Ephes.* I, 11 : « Nos sorte vocati sumus, praedestinati secundum propositum ejus qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae, ut simus in laudem gloriae ejus. » Item II *Tim.*, I, 9 ; *Tit.*, III, 5.

Item in praesenti textu manifestatur *efficacia* praedestinationis, in ejus effectibus, scil. in vocatione, justificatione, glorificatione.

Denique *ad Rom.* IX-XII, sanctus Paulus exponit supremam independentiam seu libertatem Dei in distributione gratiarum : Deus enim elegerat Israël, qui nunc rejicitur propter incredulitatem suam, et Deus salutem annuntiat gentibus, sed futura conversio judaeorum etiam praenuntiatur. Ibidem (*Rom.*, IX, 14) enuntiatur principium praedilectionis, quod et populis, et individuis applicatur, scil. : « *Quid ergo dicemus ? Numquid iniquitas apud Deum ? Absit.* Moysi enim dicit : *Miserebor cujus misereor, et misericordiam praestabo cujus miserebor. Igitur non volentis, nec currentis, sed miserentis est Dei.* »

P. Lagrange, O. P. *Épître aux Romains* 1916, c. IX, p. 244, ostendit haec verba prius quidem hic dici de populis, sed principia in eis enuntiata, secundum sanctum Paulum, applicari etiam consequenter individuis, imo solae personae proprie praedestinantur. Sensus horum verborum est quod *Deus gratis eligit, quin laedat justitiam*, ergo non est iniquitas apud ipsum. Deus enim impossibilia non jubet et *nulli subtrahit debitum*, dum quibusdam gratis majorem gratiam concedit, ut dicet sanctus Thomas, in praesenti qu. a. 5, ad 3^{m}, in fine.

Ad Rom. XI, 33, concluditur : « O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei ! Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus ! Quis enim cognovit sensum Domini ? aut quis consiliarius ejus fuit ? Aut *quis prior dedit illi* et retribuetur ei ? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia : ipsi gloria in saecula ! Amen. »

Rursus explicabimus plures ex his textibus in commentario articulorum sancti Thomae ; nunc autem, cum sancto R. Bellarmino[2], ostendendum est quod tres propositiones quas supra eruimus ex Evangelio circa electionem divinam, magis explicite eruuntur ex Epistolis sancti Pauli circa praedestinationem quae divinam electionem sequitur.

1° *Deus inter omnes homines plures elegit et praedestinavit.* Cf. *Rom.*, VIII, 30-33 ; *Ephes.*, I, 4.

2° *Deus efficaciter elegit et praedestinavit salvandos ut ad vitam aeternam infallibiliter perveniant ;* cf. *Rom.*, VIII, 30 : « Quos praedestinavit, hos et vocavit... et justificavit... et glorificavit. »

1. Cf. ESTIUM, *in Ep. ad Rom.*, VIII, 29.
2. *De Gratia et libero arbitrio*, l. II, c. IX-XV.

3° *Deus modo gratuito electos elegit et praedestinavit*, cf. *Rom.*, VIII, 29 : « Quos praescivit (cum benevolentia) et praedestinavit. » — *Ibid.*, VIII, 33 : « Quis accusabit adversus electos Dei? » — *Ibid.*, XI, 5 : « Reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt. » — *Ephes.*, I, 11 : « In Christo et nos sorte vocati sumus, praedestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae, ut simus in laudem gloriae ejus. »

Item gratuitas electionis innuitur *ad Rom.* XIV, 4, ubi dicitur *Deus potens est eum qui stat statuere*, scil. ut perseveranter stet, et eum qui cadit restituere, ut explicat Concilium Trid. (Denz. 806). Id est: non est absque speciali misericordia quod ille qui cadit restituatur seu convertatur, nec minor praedilectio divina manifestatur si unus semper praeservatur a peccato et in innocentia baptismali conservatur.

Ex omnibus his textibus Sacrae Scripturae, sanctus Augustinus eruit hanc definitionem ab omnibus theologis citatam : « *Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* » *De dono perseverantiae*, c. XIV. Et magis explicite dicit Augustinus : « *Praedestinatione sua Deus ea praescivit quae fuerat ipse facturus.* » (*De Praedestinatione sanctorum*, c. X.) In hac definitione, praedestinationis causa non est in praescientia meritorum nostrorum, sed merita electorum in ea apparent ut effectus praedestinationis, quae igitur gratuita est ; sic pluries Augustinus dicit quod Deus praemiando merita nostra, coronat dona sua. Item C. Trid. : *Denz.* 810, 842, cf. n° 141.

***

Doctrina Ecclesiae contra haereses ad invicem oppositas.

Doctrina Ecclesiae in hac re formulata est in damnatione pelagianismi et semipelagianismi, et deinde contra errorem radicaliter oppositum praedestinatianismi saeculi IX, nec non protestantismi et jansenismi. Ecclesiae doctrina sic apparet ut culmen veritatis inter ac supra hos errores ad invicem oppositos.

Declarationes Ecclesiae contra pelagianismum et semipelagianismum. Pelagiani dicebant : « Possumus sine gratia implere divina mandata... gratia non est necessaria nisi ad ea *facilius* implenda » ; haec propositio damnata est in Concilio Carthaginensi an. 418, can. 5 (Denz. 105). — Semipelagiani dicebant : homo potest sine gratia habere initium fidei et bonae voluntatis, seu *initium salutis*, et potest *sine speciali gratia* usque ad mortem *perseverare*. Hoc damnatum est in II Conc. Arausicano (Denz. 178, 183). Semipelagiani proinde tenebant Deum *aequaliter* velle salutem omnium hominum, quamvis quaedam gratiae speciales quibusdam, ut apostolis, conferantur. Ex hoc sequebatur quod praedestinatio nihil aliud erat pro eis nisi *divina praescientia initii salutis et meritorum*, quibus

homo *sine speciali auxilio* usque ad finem perseverat. Reprobatio negativa erat praescientia demeritorum. Sic praedestinatio et reprobatio negativa dependebant ab electione humana, sive bona, sive mala. Proinde mysterium praedestinationis de quo loquebatur sanctus Paulus tollebatur. Deus non amplius erat *auctor*, sed *spectator* ejus quo discernuntur electi ab aliis hominibus. Proinde electi, in pelagianismo et semipelagianismo, non sunt praedilecti, nec magis adjuti.

Quoad parvulos morientes ante aetatem rationis semipelagiani dicebant : Deus eos praedestinat aut reprobat secundum praevisionem operum quae fecissent, si diutius in vita permansissent. Sic jam semipelagiani ponebant, ante decretum divinum, praescientiam futurorum conditionatorum seu futuribilium, quam Molina postea vocavit « scientiam mediam ». — Responderunt adversarii pelagianismi : sic multi parvuli reprobarentur propter culpas non commissas, quod injustum est.

Sanctus Augustinus contra semipelagismum scripsit praesertim, in fine vitae suae, *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae*, in quibus ex Sacra Scriptura praecipue tria puncta ostendit : 1° homo non habet sine gratia speciali et gratuita nec initium salutis, nec perseverantiam finalem. 2° Deus *non aequaliter* vult salutem omnium hominum, sed magis vult salutem parvulorum qui baptismum accipiunt et subito postea moriuntur. Item magis vult salutem fidelium quam eorum qui de facto ad fidem non perveniunt, et magis salutem eorum qui perseverant usque ad finem. 3° *Electi*, ut eorum nomen indicat, sunt *magis a Deo dilecti* et *adjuti* et merita eorum sunt effectus electionis divinae, non ejus causa. Jam quidem sanctus Augustinus dixerat in *De Civitate Dei*, l. XII, c. 9, de angelis electis, quod fuerunt « amplius adjuti » quam alii.

Concilium Arausicanum, an. 529, adhibendo plures formulas sancti Augustini et ejus discipuli sancti Prosperi, damnavit semipelagianismum, et reprobavit, secundum omnes historicos, negationes semipelagianas *gratuitatis* gratiae et ejus *necessitatis* ad *initium salutis* et ad *perseverantiam finalem*. Cf. Denz. 176, 177, 179, 183 ; cf. C. Trid., 806.

Unde propter declarationes Concilii Arausicani, omnes theologi catholici admittunt tres propositiones, quamvis non omnes in eodem sensu eas intelligant.

1ª *propositio* communiter admissa est : *Praedestinatio ad gratiam non dependet a praevisione bonorum operum naturalium aut naturalis* **initii salutis**. — 2° *Praedestinatio ad gloriam non dependet a praevisione meritorum supernaturalium, quae* **absque speciali dono perseverantiae** *usque ad finem durarent.* — 3° *Praedestinatio adaequate sumpta, prout comprehendit totam seriem gratiarum a prima usque ad glorificationem, est gratuita, seu independens a praevisione meritorum.*

Attamen non omnes theologi catholici has tres propositiones eodem modo intelligunt, est speciatim discrimen inter Molinistas qui negant intrinsecam efficaciam gratiae, et alios qui eam admittunt, et putant eam invenire in sensu obvio declarationum Concilii Arausicani.

Sic, in prima propositione, pro gratia actuali a qua dependet *initium salutis*, molinistae intelligunt eam esse ab extrinseco efficacem, ex praevisione nostri consensus : ac proinde dissentiunt a thomistis, ab augustinianis, a scotistis. Cf. Molinam, *Concordia*, ed. Paris 1876, p. 43, 564. Ita minus servatur gratuitas gratiae asserta in Conc. Arausic. Denz. 176-178, 199, 200.

* * *

Item in secunda propositione, pro gratia actuali a qua dependet *perseverantia finalis*, molinistae contra alios praedictos theologos, intelligunt eam esse ab extrinseco efficacem, scil. ex praevisione nostri consensus per scientiam mediam. Augustinus dicebat de gratia perseverantiae finalis : « *gratia quae a nullo duro corde respuitur*, ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. » (*De Praedest. sanctorum*, c. 8.) — Molina dicit e contrario (*Concordia*, ed. cit., p. 51, 230, 231, 548) : « Fieri potest, ut duorum, qui *aequali auxilio* interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat. Imo auxilio gratiae *minori* aliquis adjutus quandoque resurgit, dum alius majori auxilio durus perseverat. »

Hoc difficilius conciliatur cum verbis Conc. Trid. (Denz. 806) de « magno et speciali dono perseverantiae », « quod non potest aliunde haberi nisi ab eo qui potens est eum qui stat, statuere (*Rom.*, XIV, 4) ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere » cf. *ibidem*, n° 826. — Item ex doctrina C. Trid. (Denz. 842) communiter admittitur quod non possumus mereri de condigno gratiam perseverantiae finalis, nam status gratiae perdurans in instanti mortis est principium meriti et igitur non cadit sub merito[1]. Unde, si Molinistae volunt admittere praedestinationem ad gloriam post praevisa merita, debent tamen dicere : praedestinatio ad gloriam non dependet a praevisione meritorum supernaturalium, quae *absque speciali dono perseverantiae finalis* usque ad finem durarent. Hoc exprimitur in secunda propositione, quam nunc explicamus.

* * *

Denique tertia propositio est : « *Praedestinatio adaequate sumpta*, prout comprehendit totam seriem gratiarum, a prima ad glorificationem, est *gratuita*, seu independens a praevisione meritorum » ; haec propositio aliter et aliter intelligitur a molinistis et a sancto Thoma.

Molina eam admittendo, addit : « *Praescientiae*, quam praedestinatio ex parte intellectus includit, *datur conditio ex parte usus liberi arbitrii*, sine qua non praeextitisset in Deo. » *Concordia*, ed. cit., p. 516.

E contrario augustiniani et thomistae intelligunt praedestinationem

1. *Concilium Trid.* (Denz. 842) dicit enim : « Justus potest vere mereri vitam aeternam et *ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem* ». Cf. n° 809. Id est homo potest mereri consecutionem vitae aeternae, si tamen *sua merita conservet* usque ad finem, et conservantur per donum perseverantiae finalis.

Item *C. Trid.* (Denz. 810) dicitur : « Tanta est erga homines bonitas Dei, ut eorum velit esse *merita* (can. 32), *quae sunt ipsius dona* (v. n. 141).

adaequatam in sensu sic expresso a sancto Thoma, Ia, q. 23, a. 5 : « Impossibile est quod *totus* praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra ; quia *quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis*, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. » Sic etiam determinatio libera salutaris comprehenditur tota sub effectu praedestinationis, quia ut dicitur ibidem, « non est enim distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima », sunt enim duae causae totales, non coordinatae, sed subordinatae. Effectus autem praedestinationis non potest esse ejus causa.

Sanctus Thomas videtur aestimare has tres propositiones, in sensu in quo eas intellexit, esse ipsam doctrinam sancti Augustini et etiam procedere ex sensu obvio canonum Conc. Arausicani.

Hoc apparet praesertim ex sequentibus declarationibus ejusdem Concilii : Can. 9 : « *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur.* » Sic gratia efficax non solum dat posse bene operari, sed facit ut bene operemur ; est effectrix operationis, secundum illud sancti Pauli : « Deus operatur in nobis velle et perficere. » *Phil.*, II, 13.

Item can. 12 : « *Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito.* » Ex hoc sequitur : « Tales magis amat Deus, quales futuri sunt meliores ipsius dono. » Id est nullus esset alio melior, si non magis diligeretur a Deo.

Referendo hunc canonem Denzinger n. 185, citat Indiculum de gratia Dei, *ibid.* n. 131, 133, 134, 135, 137, 141, ubi eadem doctrina exprimitur. Cf. etiam can. 16, et can. 20 Conc. Arausicani : Denz. n. 189, 193.

Unde antiqui theologi scil. augustiniani et thomistae viderunt in hoc concilio aequivalentem expressionem principii praedilectionis jam enuntiati a sancto Paulo sub ista forma : « Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ? » — Haec enim erat magna veritas negata a pelagianis et a semipelagianis, dum tenebant Deum *aequaliter* velle salutem omnium, sic illi qui salvantur non essent magis dilecti, nec magis adjuti, et Deus esset potius *spectator* quam *auctor* ejus quo discernitur justus ab impio.

Nunc considerandae sunt declarationes Ecclesiae, contra errores oppositos, qui negant voluntatem salvificam universalem.

* * *

Declarationes Ecclesiae contra praedestinatianismum, protestantismum et jansenismum, quoad praedestinationem.

Praedestinatianismus saeculo IX, negavit voluntatem salvificam universalem et docuit praedestinationem ad malum. Plures dixerunt hos errores esse in scriptis Gotescalc ; magna ex hoc exorta est controversia. Praesertim de hac re citandae sunt declarationes concilii Carisiaci (Quiersy in Gallia) an. 853, Conc. Valentini an. 855 ; Conc. Tullensis (Toul) an. 859 et C. Tusiaci (de Thuzey) an. 860, in quo facta est episcoporum Galliae concordia circa hanc difficilem materiam. Cf. Denzinger, n° 316-320 et sqq.

Ex his diversis conciliis provincialibus eruuntur praesertim duae declarationes : *Deus aliquo modo vult omnes homines salvos fieri.* — *Non datur praedestinatio ad malum*, sed Deus ab aeterno decrevit inferre damnationis poenam propter praevisum peccatum impoenitentiae finalis, quod Deus nullo modo causat, sed permittit.

Sensus et valor harum declarationum apparent praesertim ex canone 3 Concilii Carisiaci (Denz. 318) : « Deus omnipotens *omnes homines* sine exceptione *vult salvos fieri* (I *Tim.*, II, 4), licet non omnes salventur. *Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum : quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.* » Hic textus assumptus est ex scriptis sancti Prosperi, discipuli sancti Augustini. Ex hoc canone manifestatur Deum *non aequaliter* velle salutem omnium, ut putabant pelagiani, nam quod quidam salvantur, salvantis est donum gratuitum. Excluditur insuper praedestinatio ad malum. Optime ergo enuntiantur duo aspectus extremi hujusce mysterii, sed eorum intima conciliatio remanet abscondita.

Canon 4 Conc. Carisiaci affirmat quod Christus mortuus est pro omnibus hominibus.

Concilium Valentinum magis insistit in gratuitatem praedestinationis ad vitam aeternam. Secundum ejus declarationes (cf. Denz. 321, 322) « Deus *bonos* praescivit *omnino per gratiam suam bonos futuros*, et *malos per propriam malitiam malos futuros*. Nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt... In electione salvandorum *misericordiam Dei praecedere meritum bonum ;* in damnatione autem periturorum *meritum malum praecedere justum Dei judicium.* In malis Deum ipsorum malitiam praescivisse, non praedestinasse, quia ex illo non est ».

Denique in Concilio Tusiaco, an. 860 (cf. P. L., t. CXXVI, col. 123) optime formulantur altiora principia quibus haec quaestio illustratur scil. « 1. *In caelo et in terra quaecumque voluit Deus, fecit* (*Ps.* CXXXIV, 6). *Nihil enim in caelo vel in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit, aut fieri juste permittit.* » Episcopi augustiniani nihil amplius postulaverunt, et facta est concordia. Hoc erat dicere *nullum bonum* hic et nunc, in hoc homine potiusquam in alio, evenit, nisi ipse Deus propitius illud *vult et facit*, et *nullum malum*, hic et nunc, in hoc homine potiusquam in alio evenit, nisi ipse Deus illud fieri juste *permittit*. Hoc universalissimum principium continet innumeras consequentias. In eo thomistae vident aequivalentem formulam principii praedilectionis : nullus esset alio melior, si non magis diligeretur a Deo.

In littera synodali Concilii Tusiaci omnes aliae declarationes procedunt ex hac prima, inter quas legitur haec 5ª : « Unde quia est gratia Dei, salvatur mundus ; et quia inest liberum arbitrium homini, judicabitur mundus. » Si duo aspectus extremi hujus mysterii enuntiantur : voluntas salvifica universalis et gratuitas praedestinationis.

* * *

Saeculis XVI et XVII, haec Ecclesiae doctrina confirmata est per decisiones Concilii Tridentini contra errores protestantium et per damnationem jansenismi. Cf. Trid. Denz. 795 : « Christus pro omnibus mortuus est (II *Cor.*, V, 15), non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur. » Cf. n. 797. — Item Denz. 816 : « Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed *mala opera* ita ut bona *Deum operari, non permissive solum*, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae quam vocatio Pauli : a. s. » — Item nº 827 : « Si quis justificationis gratiam non nisi *praedestinatis* ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum : a. s. » cf. nº 200.

Pariter contra jansenistas rursus affirmatur quod Christus mortuus est non solum pro praedestinatis, nec solum pro fidelibus, sed pro omnibus hominibus (Denz. 1096, 1380 sq., 1294), et quod datur gratia vere sufficiens, qua vere possibilis est adimpletio mandatorum omnibus adultis secundum quod possunt haec mandata cognoscere.

Ecclesia contra novatores affirmat, adhibendo verba sancti Augustini : « *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis.* » Denz. 804, cf. nº 806, 807, 816, 827, 1647, 1677.

Sed asserendo existentiam gratiae sufficientis, qua adimpletio mandatorum realiter possibilis est omnibus adultis, Ecclesia non minus affirmat efficaciam gratiae quae facit inhaerere mandatis. Sic Conc. Trid. (Denz. 806) declarat : « Deus, nisi ipsi (homines) illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere (*Phil.*, II, 15) ».

* * *

Ex his omnibus Ecclesiae declarationibus contra haereses ad invicem oppositas habentur, ad modum compendii, quatuor propositiones :

A. Contra pelagianismum et semipelagianismum :

1º *Praedestinatio ad gratiam non est ex praevisis meritis naturalibus, nec ex praeviso naturali initio salutis.*

2º *Praedestinatio ad gloriam non est ex praevisis meritis gratiae absque speciali dono perseverantiae finalis perdurantibus.*

Brevius : « Quod quidam salvantur, salvantis est donum », Conc. Carisiacum, Denz. 318, ex sancto Prospero.

B. Contra praedestinatianismum, calvinismum, jansenismum :

1º *Deus* (aliquo modo) *vult omnes homines salvos fieri.*

2º *Non datur praedestinatio ad malum*, sed Deus ab aeterno decrevit inferre damnationis poenam propter praevisum peccatum impoenitentiae finalis, quod Deus nullo modo causat, sed solum permittit.

Brevius : « Quod quidam pereunt, pereuntium est meritum ». Conc. Carisiacum, Denz. 318, ex sancto Prospero.

Unde duae veritates fidei omnino tenendae in hac re sunt istae duae propositiones in Conc. Carisiaco enuntiatae : « Quod quidam salvantur,

salvantis est donum. Quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. » Pelagiani negabant primam, praedestinatianismus negavit secundam. Inter has duas abyssos erroris veritas revelata apparet ut mons cujus culmen remanet absconditum. Hoc enim culmen non videbitur nisi in patria : est intima conciliatio in Deitatis eminentia, infinitae misericordiae, infinitae justitiae et supremae libertatis. Jamquidem Sacra Scriptura enuntiaverat duos extremos mysterii aspectus conciliandos in his verbis *Oseae* XIII, 9: « *Perditio tua ex te, Israël; tantummodo in me auxilium tuum.* »

Hae duae veritates sunt certissimae et semper affirmatae sunt a sensu christiano, earum autem intima conciliatio non potest clare videri nisi per visionem beatificam.

Classificatio systematum theologicorum.

Doctrina revelata de praedestinatione et de voluntate salvifica universali apparet, ut notavimus, tanquam culmen montis inter ac supra duo praecipitia ad invicem opposita, scilicet pelagianismum ex una parte et praedestinatianismum ex altera.

Ex hoc apparet oppositio systematum theologicorum. Duo enim, ad invicem contraria, sunt, quasi media altitudine montis, supra ejus latera opposita : ex una parte supra semipelagianismum, *Molinismus* et paulo altius *Congruismus Suarezii*; ex altera parte autem *rigidior augustinianismus* et etiam *rigidior thomismus*, qui videntur voluntatem salvificam universalem attenuare, dicendo : reprobatio negativa, quae antecedit praevisionem demeritorum, consistit non solum in permissione peccatorum non remittendorum, sed in exclusione positiva a gloria tanquam a beneficio indebito. Cf. sequentem synopsim, pag. seq.

Inter autem duo opposita montis latera invenitur media altitudine *eclectismus* congruistarum Sorbonae, qui admiserunt cum molinistis gratiam ab extrinseco efficacem pro actibus salutaribus facilibus, et cum thomistis et augustinianis gratiam ab intrinseco efficacem pro actibus salutaribus difficilibus. Haec conceptio quae videtur practice commoda, habet sub aspectu speculativo omnes difficultates molinismi seu scientiae mediae pro actibus facilibus, et quasi omnes obscuritates thomismi pro actibus salutaribus difficilibus. Unde non quietat intellectum.

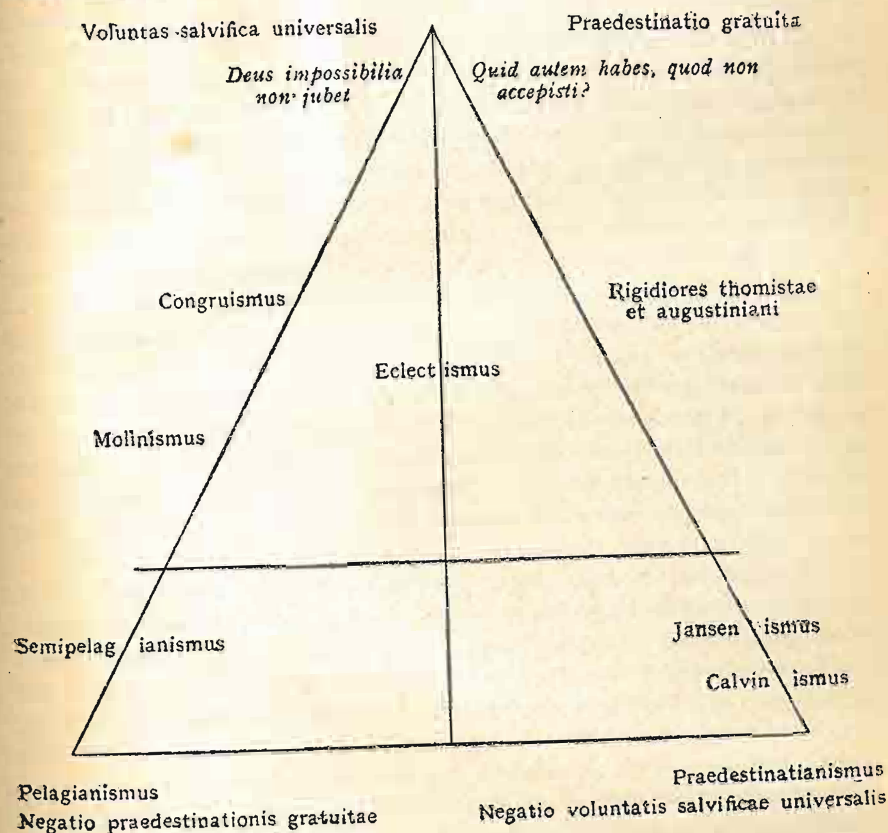
Altius autem est culmen montis, pro viatoribus quidem inaccessibile, est enim Deitas sicuti est, in cujus eminentia intime conciliantur infinita misericordia, infinita justitia et suprema libertas. Sed antequam perveniamus ad hoc culmen, formulari possunt in via principia certissima, in quibus apparet aequilibrium seu harmonia doctrinae revelatae et ex quibus determinari potest ubinam est culmen inaccessibile in via. Haec autem duo principia sunt : 1° *Deus impossibilia non jubet*, sed reddit salutem omnibus possibilem. 2° *Nullus esset alio melior si non magis diligeretur a Deo* : « *quid enim habes quod non accepisti ?* » — Haec autem duo principia oriuntur ex uno altiori, scilicet : « *amor Dei est causa omnium bonorum*,

nempe et gratiae, qua *possumus* Dei mandata servare, et gratiae qua ea de facto *servamus*.

Haec autem altiora principia ea sunt quae egregie formulata sunt a sancto Augustino et a sancto Thoma, qui ambo admiserunt eorum valorem universalem.

***

Sic pervenire possumus ad methodicam classificationem systematum catholicorum.



Propositae sunt tres classificationes. Prima, quae communiter traditur, considerat potius theologorum conclusiones, quam eorum principia. Secunda, a Card. Billot S. J. molinista tradita, considerat potius principia. Tertia, a P. N. del Prado, O. P. thomista proposita, considerat etiam magis principia quam conclusiones.

1° *Secundum classificationem communem* sunt duae tendentiae principales : pro quibusdam nempe praedestinatio adultorum ad gloriam est *post praevisa merita* (ita loquuntur puri molinistae, ut Vasquez, Lessius, etc.) ; — pro aliis autem, praedestinatio adultorum est *ante praevisa merita* et reprobatio negativa seu non-electio est *ante praevisa demerita* (ita

thomistae, augustiniani, scotistae et etiam inter congruistas sanctus Robertus Bellarminus et Suarez).

Attamen notabilis est differentia inter theologos hujusce secundae categoriae, qui scilicet admittunt gratuitatem absolutam praedestinationis adultorum ad gloriam ; etenim quasi omnes antiqui, scilicet thomistae, augustiniani et scotistae, tenent hanc gratuitam praedestinationem ad gloriam fundari in decretis divinis praedeterminantibus ; hoc autem negant sanctus R. Bellarminus et Suarez, qui conservant theoriam molinianam « scientiae mediae » ad explicandam distributionem gratiae « congruae » et divinam certitudinem de consensu huic gratiae ab electis praebendo.

2° *Secunda classificatio*, proposita a Card. Billot [1], fundatur in principiis potius quam in conclusionibus. Quidam, ut ait, praescientiam, quam implicat praedestinatio, fundant *in decretis praedeterminantibus*, alii autem *in scientia media*. — Sed inter hos ultimos, quidam ut Vasquez et Lessius, admittunt adultorum praedestinationem ad gloriam esse *post praevisa merita futura*, et non-electionem esse post praevisa demerita futura ; — alii autem, ut Suarez, tenent adultorum praedestinationem ad gloriam esse *ante praevisa merita etiam ut futuribilia*, et reprobationem negativam seu non-electionem esse ante praevisa demerita etiam ut futuribilia ; — alii denique volunt adultorum praedestinationem ad gloriam esse *post praevisa merita ut futuribilia, sed non ut futura*. — Card. Billot admisit hanc ultimam opinionem, quam putat esse sententiam ipsius Molinae. Sic, pro eo, id quod est absolute gratuitum est divina electio circumstantiarum in quibus Deus hunc hominem ponit, postquam per scientiam mediam praeviderit hunc hominem bene consensurum esse, si in his circumstantiis poneretur. Sed pro reprobatione negativa seu non electione, Card. Billot accedit ad opinionem Vasquezii, quae difficillime defenditur.

3° *Tertia classificatio* denique proposita est a P. N. del Prado, O. P. [2]. Haec etiam considerat potius principia theologorum quam eorum conclusiones, prout nempe quidam suam doctrinam fundant in decretis divinis praedeterminantibus et alii in scientia media. Sed P. N. del Prado in hoc insistit quod soli theologi qui admittunt divina decreta praedeterminantia, servant id quod scripsit sanctus Thomas Iª, q. 23, a. 5 : « **Quidquid** *est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur* **totum** *sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam* » et ideo etiam libera determinatio actus salutaris, prout est in hoc homine potius quam in altero, v. g. in bono latrone in Calvario, potius quam in alio ; ex hoc manifestatur absoluta gratuitas praedestinationis ad gloriam, nam merita electorum, cum sint *effectus praedestinationis*, non possunt esse *ejus causa*. Et vere hic est sensus sancti Thomae, qui ibidem paulo antea scripsit : « Non autem est distinctum, quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione ; sicut nec est distinctum, quod est ex causa secunda et ex causa prima. » Sunt enim *duae causae totales subordinatae*, ita ut *totus effectus* sit a Deo, ut a causa

1. *De Deo uno*, ed. 1910, p. 270, et in ed. posteriori, p. 290.
2. *De Gratia et libero arbitrio*, t. III, 1911, p. 188.

prima, et totus a voluntate nostra, ut a causa secunda a Deo mota. Non sunt enim duae causae partiales *coordinatae*, ut duo trahentes navim. Cf. sanctum Thomam, Iª IIªᵉ, q. 112, a. 4.

Addendum est quod soli theologi qui admittunt intrinsecam efficaciam decretorum divinorum et gratiae, tenent etiam valorem absolutum et universalem *principii praedilectionis* sic formulati a sancto Thoma Iª, q. 20, a. 3 : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio *melius*, si Deus non vellet uni *majus bonum* quam alteri. » Item sanctus Thomas *in Matth.* XXV, 15 : « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed *quod plus conetur, indiget altiori causa.* »

Hoc praedilectionis principium praesupponit intrinsecam et infallibilem efficaciam decretorum divinorum per respectum ad actus salutares futuros. Si e contra negatur haec intrinseca efficacia, potest evenire quod e duobus hominibus *aequaliter a Deo dilectis et adjutis*, in iisdem circumstantiis, unus convertatur et alius non. Sic aliquis, quin fuerit magis a Deo dilectus et adjutus, fieret *melior* alio, per actum salutarem sive facilem, sive difficilem, sive initialem, sive finalem. Hoc quidem, contra sanctum Thomam, tenet Molina, qui praedilectionis principium reduxit ad divinam electionem circumstantiarum propitiarum, in quibus Deus ponit eos quos praevidit bene consensuros in talibus circumstantiis.

Conclusio : unde comparatio horum diversorum systematum de praedestinatione ad hoc reducitur : *quisnam est valor principii praedilectionis : nullus esset alio melior, si non magis diligeretur a Deo.* Hoc principium habet ne valorem absolutum et universalem, ut putabant antiqui theologi, praesertim thomistae ; an solum habeat valorem relativum et ad circumstantias opportunas limitatum, ut putant molinistae et congruistae, qui scientiam mediam admittunt.

Ut videbimus, exponendo doctrinam articulorum sancti Thomae, hoc praedilectionis principium, in ordine philosophico, est corollarium principii causalitatis, applicati ad Dei amorem, qui est causa cujuslibet boni, unde dicit sanctus Thomas Iª, q. 20, a. 3 : « *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum*, non esset aliquid alio *melius*, si Deus non vellet uni *majus bonum* quam alteri. »

In ordine autem gratiae hoc praedilectionis principium revelatum est in his verbis sancti Pauli I *Cor.*, IV, 7 : « Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ? » Et sanctus Paulus hoc principium in Veteri Testamento invenit, dum scribit (*Rom.*, IX, 15) : « Moysi enim dicit (Dominus) : Miserebor cujus misereor et misericordiam praestabo cujus misereor.

Hoc praedilectionis principium, ut supra dictum est, admissum est a sancto Augustino etiam pro angelis. Dicit enim, *De Civitate Dei*, l. XII, c. 9, de angelis bonis et malis : « Si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, *illi amplius adjuti* ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt. » Manifestum est enim quod etiam angelis applicantur haec verba : « Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ? » — Item sanctus

Augustinus dicit, agendo de praedestinatione : « Quare hunc trahat (Deus) et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare ». (*In Joan.*, tr. XXVI, initio.)[1] — Explicandi sunt nunc articuli sancti Thomae.

Ut diximus, sunt tres partes in quaestione 23 de praedestinatione : 1ª pars continet tres priores articulos. 1° Quid nominis et an sit praedestinatio ; 2° complementum definitionis realis : an ponat aliquid in praedestinato ; 3° quid sit per oppositum reprobatio. — 2ª pars est de causa praedestinationis (a. 4 et 5°) ; — 3ª pars est de certitudine praedestinationis (a. 6, 7, 8).

ART. I. — Utrum homines praedestinentur a Deo.

St. qu. Difficultas est quia Damascenus dicit : « Deus praecognoscit ea quae in nobis sunt, non autem praedeterminat ea. » (*De Fide Orthod.*, l. II, c. 30). — 2° Aliae creaturae ordinantur ad suum finem per providentiam et non dicuntur praedestinari ; quare homines praedestinarentur ? etc.

Responsio est : *Deo conveniens est homines praedestinare, et praedestinatio quantum ad objecta est pars providentiae.*

1° Probatur auctoritate sancti Pauli, *Rom.*, VIII, 30 : « Quos praedestinavit, hos et vocavit » ; praedestinavit, προώρισεν ex verbo προορίζω, significat praedefinire, decernere. Ita *Ephes.* I, 11. — Sanctus Thomas ex traductione latina vulgata, quae bona est, scil. « praedestinavit », notat aliquid quod in graeco minus exprimitur, scilicet ideam *praemittendi*. Haec notio aliud fundamentum habet prout v. gr. apud *Isaiam* XLIX, 2, dicitur : « Posuit me sicut sagittam electam, in pharetra sua abscondit me. » Item in *Psalmo* CXXVI, 4. Pariter in *Actibus Apost.* XIII, 48 : « Crediderunt quotquot erant praeordinati ad vitam aeternam. »

Insuper Patres et Concilia utuuntur hac voce *praedestinationis*. V. g. Conc. Carisiacense an. 853 (Denz. 316) : « Deus bonus et justus *elegit* ex eadem massa perditionis (filiorum Adae) secundum praescientiam suam *quos per gratiam praedestinavit* (*Rom.*, VIII, 29, *Ephes.*, I, 11) *ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam;* caeteros autem, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit ; poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam. »

---

1. Cf. ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, Index theologicus, p. 850, n° 127-140. *Cf. ibidem* : Quid sit « praedestinatio sanctorum ». — *Doctrina Augustini* : Aliquos Deus « praedestinavit ad aeternam vitam, misericordissimus gratiae largitor » 1882, 1951, 1985, 1988, 2002. — Praedestinatio ad fidem et justificationem est prorsus gratuita. — Praedestinatio est « occultum opus Dei ». — Qui damnantur non nisi suis meritis damnantur. — *Doctrina aliorum Patrum* : Praedestinatio est « occultum Dei consilium » (Fulg.) 2246, 2254, 2255, 2286. — Rouët de Journel ibidem citat haec verba sancti Ambrosii (n° 1272) : « Deus, quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit » (De fide, ad Gratianum, M. L. 16, 665). Sed haec verba referuntur ad gloriam *ut est praemium* in ordine executionis, et ut praemium, ut patet, non datur adultis, in ordine executionis, nisi pro meritis. Unde, ut infra notatur, communiter thomistae dicunt : « *Deus* (in ordine intentionis) *gratis vult* dare gloriam electis, sed eam non vult *gratis dare* (in ordine executionis). »

Hoc dogma praedestinationis affirmatur etiam in Conc. Tridentino (Denz. 805) : « Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum (can. 15). » — Item n° 806 : De gratuitate doni perseverantiae finalis dicitur : « Quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere. »

2° *Probatur ratione theologica*, sic :

Sicut in mente divina est ratio ordinis (dispositio et directio) omnium in finem, quae dicitur providentia, ita debet esse ratio ordinis eorum, qui transmittendi sunt in finem supernaturalis beatitudinis.

Atqui ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis nominatur praedestinatio, nam destinare est mittere.

Ergo conveniens est Deum homines praedestinare, et praedestinatio est, quantum ad objecta, pars quaedam providentiae.

Sic cessant difficultates : *Ad 1m* notatur quod Damascenus dum dicit Deus « non praedeterminat ea quae in nobis sunt » vult dicere : « non praedeterminat necessitatem imponendo ». Hoc patet ex contextu in quo Damascenus dicit : « Non enim vult Deus malitiam, neque compellit virtutem. » Unde praedestinatio non excluditur ab illo.

Ad 2m : creaturae inferiores non dicuntur praedestinari, quia non sunt capaces vitae aeternae.

Ad 3m : praedestinari convenit angelis sicut hominibus. Sic Augustinus dicit *De Civitate Dei*, l. XII, c. 9 : « Bonam voluntatem quis fecit in Angelis, nisi ille, qui eos cum bona voluntate, id est cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam ? » Paulo infra Augustinus dicit quod angeli boni, « aliis mala voluntate cadentibus, *amplius adjuti* ad beatitudinem pervenerunt. »

***

Ex isto articulo habetur definitio praedestinationis, scilicet : « *ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam, in mente divina existens* », scilicet ordo praeconceptus in mente divina aliquorum in salutem.

In hoc sanctus Thomas plene convenit cum sancto Augustino qui definiebat praedestinationem (*De dono perseverantiae*, c. 14) : « *Praescientia et praeparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* »

In hac definitione sanctus Augustinus, per « *praescientiam* » non intelligit scientiam mere speculativam, nec scientiam mediam qua Deus ante omne decretum praevideret quid facturi sumus ex nobis, sed intelligit *scientiam practicam et effectricem*, qua praevidet Deus *quid sit ipse facturus* ; est consequenter innixa decreto faciendi. Propterea dicitur : « Praescientia et praeparatio beneficiorum, quibus certissime liberantur quicumque liberantur. » — Item sanctus Augustinus dixerat (*De praedestin. sanctorum*, c. 10) : « *Praedestinatione Deus novit quid ipse sit facturus.* »

Item sanctus Thomas dicit, *De veritate*, q. 6, *de Praedestinatione*, a. 1, ad 7m : « Quamvis, scientia in quantum est scientia non respiciat facienda, tamen *scientia practica respicit facienda et ad talem scientiam praedestinatio reducitur.* » Id est : reducitur ad scientiam Dei, « quae habet voluntatem adjunctam, et est causa rerum » ut dictum est supra, Ia, q. 14, a. 8.

Sic sanctus Thomas, *De Verit.*, q. 6, a. 1, explicat verba sancti Pauli ad Rom. VIII, 29 : « Quos praescivit et praedestinavit. » : Praescivit scil. *praescientia practica quae regulat electionem*, et electio voluntatis praecedit praedestinationem ut dicetur in art. 4 ; praedestinatio enim, ut declaratur *De Verit.* q. 6, a. 1, est actus intellectus, scil. *imperium* efficax circa media, circa executionem mediorum jam electorum.

Praedestinare enim est *ordinare media efficacia ad salutem electorum;* ordinare autem est actus intellectus, et ordinare media efficacia ad aliquid est *imperium* dirigens executionem rei praeconceptae et electae. Item providentia, cujus praedestinatio est pars objectiva, est actus prudentiae, seu imperium praesupponens electionem.

1um dubium : *in quo sensu praedestinatio est pars objectiva providentiae ?*

Respondetur : in hoc sensu, quod *non subjectiva*, scil. non est sub providentia tanquam *species* sub genere. Quidam dixerunt : est quadruplex species providentiae, 1° providentia ordinis naturae, 2° providentia generalis de salute supernaturali omnium, 3° providentia specialis de salute praedestinatorum, seu praedestinatio, et 4° providentia ordinis unionis hypostaticae. Esset distinctio virtualis inter eas.

Sanctus Thomas dicit : « praedestinatio, *quantum ad objecta*, est pars providentiae » in fine nostri articuli ; scil. *praedestinatio attingit aliquam partem objecti materialis providentiae;* ita ut una et eadem providentia divina, absque distinctione virtuali, tres ordines attingat, et, ratione tantum diversorum objectorum, diversa nomina accepit ; sicut scientia divina in se unica ratione diversorum objectorum materialium dicitur simplicis intelligentiae, visionis et approbationis.

Ratio est quia objectum adaequatum providentiae divinae est unum, scil. universum, quod ex tribus ordinibus subordinatis constituitur, et finis ad quem istud totum ordinatur est etiam unus, scil. gloria Dei. Salmanticenses bene ostendunt, agendo de motivo Incarnationis, quod *uno et eodem decreto* Deus voluit manifestare bonitatem suam per universum in quo tres ordines sic subordinantur : ordo naturae, ordo gratiae cum permissione peccati originalis, ordo unionis hypostaticae.

2um dubium : *an praedestinatio addat aliquid ad providentiam in communi.*

Respondetur : addit *efficaciam medii* et infallibilem *consecutionem finis*. Cf. *De Veritate*, q. 6, a. 1, et ea quae diximus supra agendo de providentia, q. 22, a. 1. Id est, ut explicat Alvarez, *de Auxiliis* (p. 242): providentia semper assequitur *finem principaliter intentum a voluntate consequenti*, scil. bonum universi, sed ad hunc finem, permittit *quaedam mala fieri*, et *sic quaedam minus principaliter intenta*, et a voluntate antecedenti volita, v. g. maturatio omnium fructuum, salus omnium hominum, *non*

eveniunt. Per oppositum, *praedestinatio, cum pendeat unice a voluntate consequenti, semper impletur*, in hoc sensu quod praedestinati semper salvantur. Attamen permissio peccati in vita praedestinatorum probabilius est effectus praedestinationis ad perducendos electos ad majorem humilitatem, ut infra dicetur.

ART. II. — Utrum praedestinatio aliquid ponat in praedestinato, scil. aliquid sit in praedestinato.

Hic articulus est ad complementum definitionis praedestinationis, ut apparet praesertim ex 4a objectione : si praedestinatio aliquid ponit in praedestinato, ut gratia, tunc est quid temporale, et non aeternum et increatum.

Responsio sancti Thomae est : *praedestinatio non est aliquid in praedestinatis, sed in praedestinante tantum. Executio vero praedestinationis est passive in praedestinatis.*

1a pars probatur ex hoc quod praedestinatio, ut dictum est, est pars providentiae ; providentia autem non est in rebus provisis, sed est ratio ordinis earum in mente divina.

2a pars probatur ex hoc quod sicut executio providentiae, scil. gubernium divinum, est *active in Deo*, ut actio formaliter immanens et virtualiter transiens, *passive* vero *in gubernatis ;* ita executio praedestinationis est passive in praedestinatis.

1um Dubium : *Quid est autem haec executio praedestinationis, seu quinam sunt effectus ejus ?*

Sanctus Thomas respondet, in fine corporis articuli, sunt vocatio, et magnificatio, sec. illud *ad Rom.* VIII, 30 : « Quos autem praedestinavit, hos et vocavit ; et quos vocavit, hos et justificavit ; quos autem justificavit, illos et glorificavit. »

Plures thomistae, occasione hujusce articuli, comparati cum aliis locis sancti Thomae, *sic definiunt effectum praedestinationis* : *effectus praedestinationis* est *quidquid fit a Deo ex intentione efficaci salvandi aliquos prae aliis.* Unde *quatuor conditiones* requiruntur ad hoc ut aliquid sit effectus praedestinationis. 1a ut causetur a Deo, 2° ut sit ex intentione efficaci salvandi, 3° quod conducat *certo* ad vitam aeternam, quia intentio efficax Dei, ex qua oritur, frustrari nequit, 4° quod sit ex meritis Christi prout agitur hic de praedestinatione hominum in statu naturae lapsae.

Hae quatuor conditiones verificantur principaliter *in effectibus propriis* praedestinationis, ab ipsa *elicitive* productis, ut sunt vocatio efficax, justificatio non interrupta per peccatum et perdurans usque ad perseverantiam finalem, denique glorificatio. — Sed praeter hos effectus proprios sunt alii qui non elicitive sed *imperative* tantum producuntur a praedestinatione, sicut v. g. bona indoles ac dotes naturales praedestinati, quae elicitive dependent a providentia generali ordinis naturalis. Ita in vita humana

distinguimus actus elicitos a caritate et actus imperatos ab ea, elicitos vero a virtute ei subordinata.

His positis satis generaliter thomistae sic dividunt praedestinationis effectus, ex consideratione plurium textuum sancti Thomae.

Effectus praedestinationis:

- elicitive:
  - *glorificatio.*
  - *bonus usus gratiae* in vita electorum, cf. a. 5. hoc est contra Molinam.
  - *justificatio non interrupta* usque ad perseverantiam finalem, etiam justificatio interrupta, prout in praedestinatis ejus memoria deservit ad pœnitentiam, et prout reviviscunt merita.
  - *vocatio* praesertim *efficax* in praedestinatis, etiam vocatio inefficax prout in praedestinatis ejus memoria deservit ad gratiarum actionem.
- imperative:
  - *pauperias, morbi, calamitates, mors tempore ad salutem opportuno.*
  - *bona opera moralia naturalia*, seu bonus usus qualitatum naturalium v. g. rectitudinis, mansuetudinis.
  - *bona indoles* praedestinati, ejus nativae dotes, v. g. nativitas ejus in hac familia.

* * *

Probabilius etiam *permissio peccati in praedestinatis*, prout deservit majori eorum sanctificationi, est effectus praedestinationis.

Hoc bene intelligendum est ; ipsum peccatum non est quidem effectus praedestinationis, sed hic effectus est permissio peccati prout ordinatur ad perducendum occasionaliter electum ad majorem humilitatem et ferventiorem caritatem, ut apparet in vita sanctae Magdalenae, aut in vita sancti Petri postquam negavit Dominum. Haec doctrina fundatur in his verbis sancti Pauli *ad Rom.*, VIII, 28 : « *his qui diligunt Deum* (usque ad finem) *omnia cooperantur ad bonum* » et sanctus Augustinus addit : « omnia, etiam peccata » prout sunt occasio majoris humilitatis. Cf. Sanctum Thomam in Ep. *ad Rom.*, VIII, 28.

* * *

2um Dubium : *Quomodo dotes naturales electorum sint effectus praedestinationis et deserviant ad eorum salutem.*

Facile est videre quod dotes naturales deserviunt ad salutem, ut inclinatio naturalis ad fortitudinem subservit constantiae christianae. Sed difficilius est dicere quomodo hae dotes naturales electorum sunt effectus praedestinationis, quia ordo naturae praesupponitur ab ordine gratiae ad quem pertinet praedestinatio. Unde thomistae non omnino concordant in hac explicatione, nam diversimode ordinant decreta divina circa ordinem naturae, ordinem gratiae et ordinem hypostaticum, ut apparet praesertim in quaestione de motivo incarnationis.

Quidam dicunt : 1° Deus ex intentione manifestandi bonitatem suam, voluit *ordinem naturae*, 2° creaturas intellectuales *ad finem supernaturalem* ordinavit, 3° praeviso peccato Adae et peccato originali, decrevit genus humanum reparare *per Christum redemptorem*, 4° in Christo aliquos specialius et efficaciter elegit, aliis relictis. Juxta hunc ordinem, difficile concipitur

quomodo substantia praedestinati, nativae dotes et alia naturalia, sint effectus praedestinationis et sic deserviant ad salutem ; in hac enim conceptione haec omnia naturalia in signis prioribus supponuntur producta et futura. — Hi thomistae videntur nimis multiplicare decreta divina virtualiter distincta, nec respondent huic quaestioni : quare Deus permiserit peccatum Adae et peccatum originale. Ita Joannes a sancto Thoma et Billuart, ubi de motivo Incarnationis.

Alii autem thomistae, ut Salmanticenses, Godoi, Gonet, non immerito recedunt a Joanne a sancto Thoma et a Billuart dicendo, ubi tractant de motivo Incarnationis : Deus non permittit peccatum nisi *propter majus bonum;* non possumus quidem dicere a priori propter quodnam majus bonum permisit peccatum Adae, sed post factum Incarnationis hoc apparet, ut notat sanctus Thomas IIIa, q. 1, a. 3, ad 3m : « Deus permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur *ad Rom.* V, 20 : « *Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia.* » Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur : « *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.* » Sic Deus permisit peccatum Adae propter Incarnationem redemptivam prius volitam in genere causae finalis, non vero in genere causae materialis perficiendae, sicut vult materiam ut actuabilem per formam, et formam ut actuantem materiam. Sic Deus permisit peccatum Adae et abundantiam delicti ut superabundaret gratia. Nec sunt multiplicanda decreta, sed *uno et eodem decreto Deus voluit ordinem naturae propter ordinem gratiae* (cum permissione peccati Adae) et ordinem gratiae propter ordinem unionis hypostaticae[1]. Sic *facilius* ostenditur quod *dotes naturales* electorum *deserviunt in praedestinatis ad salutem.* Sic naturalis intelligentia in sancto Augustino et sancto Thoma deservivit ad laborem theologicum, item in electis inclinatio ad prudentiam subservit prudentiae infusae, sicut inclinatio naturalis ad fortitudinem subservit constantiae christianae in martyribus.

Nec solum sic serviunt ad salutem nativae dotes et temperamentum electorum, sed etiam eorum calamitates, aegritudines, prout « diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum », non esset enim patientia heroica sine dolore.

ART. III. — Utrum Deus aliquem hominem reprobet.

Cum eadem sit ratio oppositorum, reprobatio definienda est per oppositum ad praedestinationem.

1. Id est : Deus prius concepit per scientiam simplicis intelligentiae plures mundos possibiles, inter quos mundum peccatorem cum Incarnatione redemptiva. In hoc *mundo possibili, ordo naturae* est propter *ordinem gratiae* cum permissione peccati originalis, et *ordo gratiae* propter *Incarnationem redemptivam.*

Deinde *uno solo decreto* Deus voluit hunc mundum possibilem cum omnibus partibus suis simul. Ita artifex non prius intendit fundamentum domus et deinde tectum ejus, sed primo intendit aptam habitationem et propter eam domum totam omnibus partibus suis constantem.

Respondetur : *De fide* est quod datur reprobatio, quae tamen non est praedestinatio ad malum; cf. Conc. Carisiacum (Denz. 316) contra Gotescalc : « Deus bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam quos per gratiam praedestinavit (*Rom.*, VIII, 29 ; *Ephes.*, I, 11) ad vitam et vitam illis praedestinavit aeternam ; ceteros autem quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, *perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit;* poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam. »

Sacra Scriptura loquitur de reprobis, de filio perditionis (*Joan.* XVII, 12) ; sanctus Paulus dicit : « Castigo corpus meum... ne... reprobus efficiar » I *Cor.*, IX, 27. — Christus ipse annuntiat judicium : « Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum » *Matth.*, XXV, 41.

Ratione theologica ad quaestionem de definitione et de convenientia reprobationis respondetur : reprobatio est pars providentiae quae *permittit aliquos sua culpa deficere a gloria*, et *propter culpam infligit damnationis poenam*. Sic reprobatio opponitur praedestinationi. Agitur de permissione peccati quod de facto non remittetur, praesertim peccati impoenitentiae finalis.

Quod autem non sit inconveniens quod Deus reprobet aliquos, sic probatur :

Ad providentiam provisoris universalis pertinet ut in rebus defectibilibus quae illi subjiciuntur, aliquos permittat deficere propter bonum totius universi. Atqui creaturae intellectuales ad gloriam ordinatae sunt ex natura sua defectibiles. Ergo ad Dei providentiam pertinet ut permittat aliquos ab isto fine sua culpa deficere, et ut infligat damnationis poenam pro culpa.

De motivo autem hujusce permissionis divinae erit sermo in art. 5, ad 3m, ubi simul agitur de motivo praedestinationis.

***

1um dubium. An reprobatio nominet praescientiam tantum.

Respondetur. Non, sed ut dicit sanctus Thomas : « Includit *voluntatem permittendi* aliquem cadere in culpam et *inferendi* damnationis poenam pro culpa. » — Sic *reprobatio negativa* est voluntas permittendi culpam, quae de facto non remittetur ; et ut videbimus art. 5, haec reprobatio negativa est ante haec praevisa demerita non remittenda, quae non infallibiliter praeviderentur ut futura sine hac permissione divina.

Reprobatio autem positiva est voluntas inferendi damnationis poenam pro culpa, et ea est post praevisa demerita, nam omnis poena justa praesupponit culpam, pro qua infligitur.

***

2um dubium. Quid sentiendum est de sententia quorumdam thomistarum, juxta quos *reprobatio negativa*, est, ante praevisa demerita, *exclusio positiva a gloria, tanquam a beneficio indebito?* Ita senserunt Alvarez, Salmanticenses, Joannes a sancto Thoma, Gonet, Contenson.

Respondetur. Haec sententia difficilius conciliatur cum voluntate salvifica universali et non videtur habere fundamentum in praesenti articulo sancti Thomae, nec in aliis. Sanctus Thomas dicit solum in hoc articulo et alibi : « reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam », praesertim in impoenitentiam finalem et in peccata quae ad eam disponunt. Non loquitur de positiva exclusione a gloria, tanquam a beneficio indebito.

Dicit quidem sanctus Thomas in praesenti articulo ad 1m : « Quibusdam Deus *non vult* hoc bonum, quod est vita aeterna », id est : vitam aeternam eis vult antecedenter tantum et non consequenter seu efficaciter. Sed excludere eos a gloria tanquam a beneficio indebito esset non solum *non velle*, sed *nolle*, esset actus positivus exclusionis. Hoc autem videtur nimis durum, et ipso facto ante praevisa demerita excluderentur hi homines non solum a fine ultimo supernaturali, sed etiam a fine ultimo naturali.

Item ad 2m dicitur « reprobatio est causa derelictionis a Deo » scilicet post peccatum et propter peccatum.

Ad 3m explicatur quod reprobus *potest* salvari, quamvis *non salvabitur* de facto. Hoc autem melius explicatur si ante praevisa demerita non excluditur a gloria tanquam a beneficio indebito.

Haec igitur sententia quorumdam thomistarum videtur quasi inconciliabilis cum voluntate salvifica universali. Deus enim, quantum ex se est, vult sincere, voluntate antecedenti, ut omnes salvi fiant, ita ut eorum damnatio ex ipsis solis proveniat. Hoc autem non vellet, si ante omnem culpam ex parte reprobi praevisam, decrevisset positive eum a salute aeterna excludere, tanquam a beneficio indebito.

Confirmatur : Deus unumquodque vult secundum quod habet rationem boni. Atqui *quod aliquis*, ordinatus ad finem ultimum naturalem et supernaturalem, *ab eo excludatur*, tanquam a beneficio indebito, ante praevisionem culpae, *non est secundum se bonum*. Ergo.

Unde reprobatio negativa nihil aliud est quam *voluntas permittendi aliquem deficere sua culpa a fine ultimo*. Propterea communiter theologi thomistae distinguunt permissionem peccati a *denegatione gratiae efficacis*, nam haec denegatio habet rationem mali poenae, ideoque praesupponit culpam, dum e contrario permissio culpae eam antecedit, et non est *malum poenae* sed quid *non bonum*, privatio est plus quam simplex negatio.

Est enim magna differentia inter *non dare* aliquid gratuitum et illud *denegare*.

Objectio. Deus cum ordinate procedit, prius intendit finem quam media.

Atqui in negotio reprobationis, exclusio a gloria est finis, et permissio peccati est medium.

Ergo Deus prius intendit exclusionem a gloria quam permissionem peccati.

Respondetur : concedo majorem ; nego minorem : exclusio enim a gloria tanquam a beneficio indebito non est finis in negotio reprobationis ;

nam finis est id ad quod pervenitur in executione. Deus autem neminem in executione excludit a gloria ut a beneficio indebito, sed solum in poenam peccati.

Insuper non est quaerendus parallelismus absolutus inter reprobationem et praedestinationem, nam providentia divina *aliter se habet ad bona, et aliter ad mala ; bona per se intendit*, quia per se sunt appetibilia ; *mala vero*, quia secundum se non sunt appetibilia, *per se non intendit, sed permittit tantum*, et ea permissa ordinat ad aliquod bonum, nec permitteret nisi ex intentione alicujus boni.

Unde ex prima intentione boni totius universi, postulantis *manifestationem justitiae*, statim et immediate Deus vult simpliciter *permittere* culpam, et deinde culpam permissam et praevisam ordinat ad poenam, quod est bonum, nam justum est quod culpa puniatur, in hoc est *splendor justitiae*.

* * *

3um dubium. *Quid importat permissio divina peccati ?*

Respondetur. Permissio divina peccati importat *non conservationem in bono hic et nunc* voluntatis ex se defectibilis ; nam si haec voluntas hic et nunc conservaretur in bono, peccatum impediretur et non permitteretur. Cf. Ia IIae, q. 79, a. 1 ; q. 109, a. 2, ad 2m.

Sed attente consideranda est haec non conservatio in bono. Ibi est mysterium et vitanda est contradictio. Tria sunt notanda.

1° *Non conservatio divina in bono* voluntatis ex se defectibilis *nondum est quid malum*, quia non est *privatio boni debiti.*

Deus enim non sibimetipsi debet conservare semper in bono voluntatem ex se defectibilem, dum e contra sibimetipsi debet eam semper conservare in esse cum anima immortali.

Pariter ex parte creaturae : voluntati ex se defectibili non debetur quod semper in bono conservetur, sed solum in esse. Et si ei hoc deberetur esset impeccabilis.

Unde non conservatio divina in bono voluntatis ex se defectibilis non est *quid malum.* Attamen non dicimus quod sit *quid bonum.* Ita v. g., carentia majoris perfectionis in actu remisso caritatis non est quid bonum, nec quid malum, quia non est privatio boni *debiti ;* sic haec carentia majoris perfectionis valde differt a peccato veniali etiam levissimo, quod jam est simpliciter malum morale.

2° *Peccatum etiam initiale* est *malum culpae*, seu privatio rectitudinis debitae, sed peccatum sequitur infallibiliter divinam permissionem peccati, quae importat, ut dictum est, non conservationem in bono. Sic permissio divina peccati est bona, ratione finis, dum non conservatio in bono nec est bona, nec mala ; peccatum autem quod infallibiliter sequitur, necessitate consequentiae non causalitatis sed illationis, simpliciter malum est morale, malum culpae.

3° *Denegatio divina gratiae efficacis* est malum non quidem culpae sed *justae poenae quae supponit culpam.* Carere enim gratia est privatio

boni, et est malum, non culpae, sed poenae ; sic haec denegatio differt a non conservatione divina in bono quae antecedit culpam etiam primam, et quae non est quid *malum* neque culpae, neque poenae.

Calvinus confundit 1m cum 3°, scil. divinam permissionem peccati cum divina denegatione gratiae, dum sanctus Thomas haec duo optime distinguit, I *Sent.* d. 40, q. 4, a. 2. Item in articulo praesenti ad 2m : « Culpa provenit ex libero arbitrio ejus, qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum Prophetae, scilicet : « Perditio tua ex te, Israël. » — Sic *permissio divina*, quae *antecedit* peccatum, et est solum ejus *conditio sine qua non*, (nullo modo ejus causa, nec directa nec indirecta[1]), distinguitur a *divina derelictione*, quae *sequitur* peccatum. — Item ibidem ad 3m.

ART. IV. — Utrum praedestinati eligantur a Deo.

St. qu. In hoc titulo, ut notat Cajetanus, vocabulum *electionis* proprie sumitur prout exprimit actum voluntatis, quo, optione proposita, unum mavult altero seu praeeligit.

Principalis difficultas ea est quae notatur initio in 3a objectione, scil. : electio quamdam discretionem importat. Sed Deus vult omnes homines salvos fieri, ut dicitur in I *ad Tim.*, II, 4. Ergo praedestinatio, quae praeordinat homines ad salutem, est absque electione.

Responsio tamen est affirmativa, scil. : *omnes praedestinati sunt electi et dilecti, ita ut dilectio praesupponatur electioni secundum rationem et electio praedestinationi.*

1° *Probatur auctoritate Sacrae Scripturae, Ephes.*, I, 4 : « *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem ut essemus sancti* et immaculati in conspectu ejus in caritate, qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, *secundum propositum voluntatis suae.* » — Ut explicat sanctus Thomas in suo Comm. in Ep. ad Ephes. : « Elegit nos, non *quia* sancti essemus, quia nec eramus, sed ad hoc elegit nos : *ut* essemus sancti et immaculati... » Hoc jam notaverat sanctus Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, c. XVII, n° 36.

Electio clare indicatur etiam *ad Rom.*, IX, 11 : « Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali (ut *secundum electionem* propositum Dei maneret) non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei : Quia major serviet minori. » Item *Rom.* XI, 5 : « Sic ergo et in hoc tempore, reliquiae *sec. electionem gratiae* salvae factae sunt. Si autem gratia, jam non ex operibus ; alioquin gratia jam non est gratia. »

Haec electio, antecedens praedestinationem, ea est quae sic exprimitur ad *Rom.* VIII, 23 : « Quos praescivit, hos praedestinavit », scil. *quos prae-*

1. Cf. SANCTUM THOMAM, Ia IIae, q. 79, a. 1 et 2. Vide etiam infra : de motivo reprobationis negativae.

scivit cum benevolentia seu praedilectione. Item pluribus aliis locis in Sacra Scriptura agitur de electis, v. g. *Matth.* XXIV, 22 ; I *Tim.* V, 21 ; II *Tim.* II, 10. — Cf. etiam C. Carisiacum, Denz. 316.

2° *Probatur conclusio ratione theologica* duplici syllogismo : (Quidam recenter dixerunt : « Est Scotus qui primus in hac quaestione dixit : Deus prius vult finem quam media ad finem. » Statim apparet hanc doctrinam esse in sancto Thoma, et pertinet ad ipsam notionem Providentiae, sicut et prudentiae.)

Non praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistenti voluntate finis.

Atqui praedestinatio est pars providentiae, quae, ut prudentia, est praeceptiva ordinationis aliquorum in finem.

Ergo *praedestinatio aliquorum* in salutem aeternam, *praesupponit quod Deus illorum velit salutem,* ad quod pertinet electio et dilectio.

In secundo syllogismo ostenditur quod *in Deo,* non in nobis, *dilectio antecedit electionem.* Sic probatur :

Voluntas Dei, qua *vult bonum alicui,* est *causa* quod illud bonum *ab eo prae aliis* habeatur.

Atqui per *dilectionem* Deus vult aliquibus bonum salutis aeternae, et per *electionem* eis vult hoc bonum prae aliis.

Ergo *dilectio* divina antecedit sec. rationem *electionem,* sicut electio praedestinationem.

Per oppositum voluntas nostra, diligendo aliquem, non causat bonum in eo, sed ex bono praeexistenti incitatur ad diligendum, proinde eligimus aliquem, quem diligamus, et sic electio dilectionem praecedit in nobis.

Hoc est dicere, ut supra Iª, q. 20, a. 2 : « Amor Dei est in infundens et creans bonitatem in rebus », ergo est diligens antequam eligens. Item Iª, q. 20, a. 4 : « Voluntas Dei est causa bonitatis in rebus, et sic ex hoc sunt aliqua *meliora, quod Deus eis majus bonum vult.* Unde sequitur quod meliora plus amet. » Item ibid. ad 4 : « Illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia. » Hoc est principium praedilectionis supra explicatum Iª, q. 20, a. 3.

Hoc negatur a Molina, dum dicit : « Auxilio aequali, imo minori, fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non. » *Concordia,* Ed. Lethielleux, 1876, p. 51, 565. Unde non mirum est quod Molina scripserit, *ibid.*, p. 429 : « Electio non antecessit praedestinationem... Alii affirmant oppositum... Quae sententia videtur D. Thomae in hac q. a. 4. ... Haec tamen sententia mihi nunquam placuit... »

Revera pro Molina praedestinatio ad gloriam est *ex praevisis meritis saltem futuribilibus ;* sic, ut ipse fatetur, recedit essentialiter a doctrina sancti Thomae.

Attamen ipse Molina debet admittere quod Deus gratis elegit ponere Petrum in his circumstantiis in quibus praeviderat quod bene consentiret, et ponere Judam in aliis.

Unde nequidem pro Molina Deus *aequaliter* vult salvare omnes homines. Si hoc affirmaret, negaret ipsum praedestinationis mysterium,

juxta quod ut ait C. Carisiacum, « quod quidam salvantur, salvantis est donum ; quod quidam pereunt, pereuntium est meritum » (Denz. 318).

Sanctus Thomas in nostro art. ad 3 ; rursus notat quod universalis voluntas salvifica est antecedens, scil. conditionata, et *non consequens ;* nempe Deus vult omnes homines salvos fieri, nisi obstent fines altiores.

ART. V. — **Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis.**

St. qu. In memoriam revocanda sunt de hac re principalia systemata secundum terminologiam modernorum ; jam quidem supra enuntiata sunt in prologo quaestionis.

Praedestinatio ad gloriam	non ex praevisis meritis	absque usu scientiae mediae : Augustinus.	
		cum usu scientiae mediae ad distributionem gratiae congruae :	Congruismus, Bellarmini et Suarez.
	ex praevisis meritis	saltem futuribilibus : Molina, Billot.	
		absolute futuris : Vasquez.	

Sanctus Thomas in statu quaestionis hujusce articuli ostendit quod non ignorat rationes adversariorum ; scil. videtur quod praedestinatio sit ex praevisis meritis, nam in Ep. ad *Rom.* VIII, 30, dicitur : « Quos praescivit, hos et praedestinavit » ; 2° quia secus praedestinatio esset sine ratione seu irrationabilis ; 3° quia iniquum est dare aequalibus inaequalia.

Responsio tamen sancti Thomae est in argumento sed c. *Praescientia meritorum non est causa vel ratio praedestinationis,* et est ejus principalis conclusio. Et in hoc consentiunt Suarez et Bellarminus.

Intelligit sanctus Thomas non est causa *praedestinationis ad gloriam,* ut supra eam definiverat in art. 1 scil. : « ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae. » Insuper praedestinatio ad solam gratiam non est praedestinatio proprie dicta, nam simul stat cum reprobatione.

1° *Ex auctoritate Sacrae Scripturae* sanctus Thomas hoc probat breviter in praesenti articulo, et longius in suo Comm. Ep. ad Rom. et ad Ephes. (Cf. supra in prologo hujusce quaestionis : testimonium Sacrae Scripturae).

Etenim ad *Titum* III, 5 dicitur : « Non ex operibus justitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit. » Item l. *Exodi,* XXXIII, 19 : « Miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit. » — *Ps.* XVII, 20 : « Salvum me fecit, quoniam voluit me. » — *Matth.* XI, 25 : « Confiteor tibi Pater, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis : ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te. » Ubi quod aliqui prae aliis majora auxilia accipiant, refertur ad Dei praedilectionem et beneplacitum. Item alii textus sancti Pauli, jam citati, pro electione *Eph.* I, 4 : « Elegit nos in ipso ante constitutionem mundi, ut essemus sancti. » — *Rom.*, IX, 16 :

« Igitur non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei » ; — *Rom.*, XI, 35 : « Quis prior dedit illi et retribuetur ei ? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. » I *Cor.*, IV, 7 : « Quis enim te discernit ? Quid autem habes, quod non accepisti ? » Ac si diceretur merita nostra sunt effectus praedilectionis divinae et igitur non possunt esse ejus causa. *Rom.* XI, 33 : « O altitudo divitiarum Sapientiae et scientiae Dei. Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus ! » Cf. sanctum Thomam *in Ep. ad Rom.*, IX, lect. 2, in fine.

Ita insuper intellexit Augustinus, ut supra dictum est (prolog.) et ut fatentur Bellarminus et Suarez, imo ut fatetur ipse Molina, dum ipse dicit se recedere ab Augustini sententia, *Concordia*, ed. Lethielleux, p. 546 sq : « quae sententia Augustini plurimos ex fidelibus... sed etiam doctos, mirum in modum turbavit, ne dicam illius occasione salutem eorum fuisse periclitatam... Sententiam vero Augustini secutus est D. Thomas et post eum plerique scholastici ». Postea autem p. 548, Molina rursus exponens suam sententiam scil. theoriam scientiae mediae, ait : « Si data explanataque semper fuisset, forte neque Pelagiana haeresis fuisset exorta, ... neque ex Augustini opinione ... tot fideles fuissent turbati, ad Pelagianosque defecissent, etc., etc... » — Quasi Deus uni Molinae tandem revelaverit quidquid Augustino, sanctis Patribus ac sapientissimis theologis per plura saecula minime apparuit[1].

Jam in prologo hujusce quaestionis vidimus maximam fortitudinem hujusce argumenti Sacrae Scripturae et sancti Augustini. — Cf. etiam de hac re sanctum Albertum magnum, *Summa Theol.*, Iª, q. 63, m. 3, a. I.

Tota haec quaestio illustratur principio praedilectionis supra formulato Iª, q. 20, a. 3 : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esse aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. » — Hoc principium aequivalenter enuntiatur a sancto Paulo dum dicit : « *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ?* » I *Cor.*, IV, 7.

***

In corpore autem articuli, primo sanctus Thomas in memoriam revocat *haereses damnatas*, eas ordinat et judicat secundum principium praedilectionis supra enuntiatum : Iª, 20, 3 et 4.

1° « Nullus fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis *ex parte actus praedestinantis* » ; nam hic actus est increatus, unde *Deus non propter hoc vult hoc, sed vult hoc esse propter hoc* ; id est *uno actu increato vult omnia*, et velle finem non est ei causa volendi media, sed vult media ordinari ad finem. Cf. Iª, q. 19, a. 5.

2° Sed quaeritur : « utrum, ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam ; scil. utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui propter merita aliqua. »

1. Cf. de hac re SALMANTICENSES : *De Gratia efficaci*, disp. VII, dub. I et III.

Circa hoc fuerunt tres errores, scil. :

Praedestinatio est ex praevisis meritis	praecedentis vitae	Ita Origenes, qui posuit animas ab initio creatas.		Sed hoc est contra *Rom.* IX, 2 : « Cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est : major serviet minori. »
	praesentis vitae	*ante justificationem* scil. propter initium salutis.	Pelagini et Semipelagiani	Sed hoc est contra II *Cor*, III, 5 : « Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis. »
		post justificationem, scil. Deus praedestinavit ad gratiam aliquos, quia praescivit eos bene usuros gratia.		Resp. Non est *distinctum* quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa 2ª et ex causa Iª.

Notandum est quod confutatio hujusce tertii erroris valet contra *Molinam*, imo contra omnes qui admittunt *scientiam mediam* quae supponit esse distinctum id quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione (scil. ex gratia versatili aut etiam congrua).

Revera causa prima et causa secunda sunt *duae causae non coordinatae*, sed *subordinatae*, ita ut secunda nihil agat nisi ut mota a prima. Item valet haec ratio sancti Thomae contra omnes qui admittunt in ordine executionis concursum simultaneum, aut etiam praemotionem physicam indifferentem ut Pignataro S. J.[1] et alii, nam etiam isti ultimi tenent esse distinctum id quod est ex causa prima scil. *esse actus*, et id quod est ex causa secunda libera, scil. ipsa *determinatio* liberi arbitrii per scientiam mediam praevisa ; velint nolint, debent admittere quamdam passivitatem seu dependentiam in scientia Dei, in actu puro, nam ex duobus hominibus aequaliter tentatis et adjutis, juxta eos, unus converteretur et alter non. Sic homo *se discerneret*, discrimen veniret ab homine et non a Deo, qui *passive* se haberet in sua praevisione. Cf. ultimam et debilissimam responsionem P. d'Alès, in suo libro : *Providence et libre arbitre*, cap. ult.

***

In 2ª parte corporis articuli sanctus Thomas ponit duas conclusiones et duas ad 3ᵐ.

1ª conclusio : « *Nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius, posteriorem quidem prioris secundum rationem causae finalis, priorem vero posterioris secundum rationem causae meritoriae*, quae reducitur ad dispositionem materiae. » Nam finis est primus in intentione et posterior in executione.

Sic causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere, ut Deus fecit materiam propter formam, et formam ut actuantem materiam. Ita

1. *De Deo creatore*, 1899, p. 519. Cf. id quod diximus de hac opinione alibi : *La prédestination des saints et la grâce*, p. 274, 295, 399, 401.

gloria est causa finalis meritorum, et *merita disponunt ad obtentionem gloriae.*

Ita « Deus praeordinavit *se daturum* alicui *gloriam* ex meritis » (nam in executione Deus gloriam non dat gratis, sed secundum merita, contra id quod dicent protestantes) ; et « praeordinavit se daturum alicui *gratiam* (efficacem, ex voluntate consequenti) ut mereretur gloriam ».

Sic Deus praedestinat ad gloriam antequam ad gratiam, nam sapiens prius intendit finem quam media ad finem, ut dictum est in art. praecedenti : « *Non praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistente voluntate finis.* » — Ita cum sancto Thoma et thomistis, Scotus, sanctus R. Bellarminus et Suarez.

In hac prima conclusione sanctus Thomas non vult dicere : Deus praeordinavit se daturum alicui gratiam ab extrinseco efficacem, ut mereretur gloriam. Hoc excluditur ab eis quae supra dicta sunt de voluntate consequenti Iª, q. 19, a. 6, 1ᵐ et in nostro articulo ex eo quod jam dictum est : « non est distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione » ; et pariter hoc excluditur ex ratione sequentis conclusionis.

***

2ª *conclusio* : « *Impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra.* »

Haec propositio in aliquo sensu admittitur a Molina, prout totus effectus praedestinationis includit primam gratiam quam mereri non possumus. — Sed sanctus Thomas hanc propositionem multo profundius intelligit, ut patet ex ratione ejus.

Ratio est : « Quia *quidquid* est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur *totum* sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, sec. illud *Thren.*, V, 21 : « Converte nos, Domine, ad te et convertemur. »

Id est : etiam determinatio libera actus salutaris disponentis ad justificationem et postea actus meritorii electorum *comprehenditur tota sub effectu praedestinationis*, et igitur non potest esse *causa* seu ratio praedestinationis, quae proinde non est ex praevisis meritis. Hoc est contra id quod dicit Molina, imo est etiam contra Congruismum, in quo gratia congrua non est ex se efficax, et sic in eo determinatio libera meritorum electorum non est proprie effectus praedestinationis.

Ratio sancti Thomae est igitur corollarium principii praedilectionis, scil. « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio *melius*, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri » Iª, q. 20, a. 3. — « Quid habes quod non accepisti ? » Unde brevius : *merita electorum sunt effectus praedestinationis et proinde non possunt esse ejus causa*[1]. Cf. etiam Iª IIªᵉ, q. 110, a. 1, fine.

1. Augustinus dicebat : dum Deus coronat merita nostra, coronat dona sua. Ita *In Indiculo De gratia Dei* (Denz. 141) dicitur : « Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse *merita*, quae sunt *ipsius dona*, et pro his, quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus. » — Item *Conc. Trid.* Denz. 810.

Ideo sanctus Thomas addit in fine corporis nostri articuli : « Habet tamen hoc modo praedestinatio ex parte effectus pro ratione divinam bonitatem, ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex primo movente. » Manifestat enim bonitatem Dei. (Cf. ad 1ᵐ et ad 2ᵐ.) Hoc explicatur ad 3ᵐ.

***

Ad 3ᵐ sunt duae aliae conclusiones :

3ª *conclusio* est : « *Voluit Deus* in hominibus quantum ad aliquos, quos praedestinat, *suam repraesentare bonitatem, per modum misericordiae parcendo* ; et quantum ad aliquos, quos reprobat, *per modum justitiae puniendo*. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat. » Unde hoc mysterium est simul dulcissimum et terribile.

Hoc probatur ex sancto Paulo *Rom.*, IX, 22 : « Volens Deus ostendere iram (id est vindictam justitiae), sustinuit (id est permisit), in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam. » Item II *Tim.*, II, 20.

Hoc explicatur, prout Deus omnia fecit propter suam bonitatem manifestandam, et quidem diversimode, quia res creatae non possunt attingere ad simplicitatem divinam. Sic Deus permittit aliqua mala fieri ne multa bona impediantur. Bonitas autem divina prout est suiipsius diffusiva fundat misericordiam, et prout habet jus inalienabile ut diligatur super omnia fundat justitiam. Sic conveniens est manifestatio non solum Misericordiae sed splendoris Justitiae, et ambae sunt expressiones divinae Bonitatis. Cf. Sanctum Augustinum, *De Civ. Dei*, l. XXI, 12.

4ª *conclusio* est : « *Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit non habet rationem nisi divinam voluntatem.* »

Hoc dupliciter probatur : 1° auctoritate sancti Augustini (*In Joan.*, tr. 26): « Quare hunc trahat et illum non trahat Deus, noli velle dijudicare, si non vis errare. »

2° Ex analogia naturalium et artificialium : ita enim ex simplici voluntate Dei dependet quod *haec* pars materiae sit sub forma terrae, et *illa* sub nobiliori forma ignis. — Item ex simplici voluntate artificis dependet quod *hic* lapis est in inferiori parte parietis, et *ille* lapidis (omnino aequalis et similis) in superiori parte parietis.

Valet analogia, nam homines non sunt *ex se* dissimiles in bonitate ; quia « cum voluntas Dei sit causa bonitatis rerum, nullus esset alio melior, si Deus non vellet uni majus bonum, quam alteri. » « Quid habes quod non accepisti ? »

Objectio erat : iniquum est ut aequalibus inaequalia dentur.

Respondetur in fine responsionis ad 3ᵐ : « In his quae *ex gratia* dantur potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minus, *dummodo nulli subtrahat debitum*, absque praejudicio justitiae. Et hoc est, quod dicit paterfamilias *Matth.* XX, 15 : « Tolle quod tuum est, et vade : an non licet mihi, quod volo, facere ? » — Gratia autem efficax, quae est in electis

praedestinationis effectus, non ex debito, sed gratis datur. Omnibus tamen adultis datur gratia sufficiens qua possibilis est adimpletio praeceptorum ; qui vero resistit gratiae sufficienti meretur privari gratia efficaci.

Hic articulus adulteratus est a Calvino, sed in se pulcherrimus est et perfecta traditionis expressio.

***

Confirmatur conclusio ex doctrina Tridentini *de gratuitate doni perseverantiae finalis*, quod conceditur solis electis ; gratis datum est bono latroni in Calvario potius quam alteri, et Petro potius quam Judae. Conc. Trid. (Denz. 806) dicit : « Perseverantiae munus de quo dicitur : « Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit » (*Mt.* x, 22), aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui *potens est eum, qui stat, statuere* (*Rom.* XIV, 4) ut perseveranter stet, et eum qui cadit restituere. »

Unde communiter docetur quod justus non potest mereri donum perseverantiae finalis ; hoc enim donum nihil aliud est quam status gratiae in ipso instanti mortis conservatus, atqui status gratiae est principium meriti, et principium meriti non cadit sub merito. Cf. Ia IIae, q. 114, a. 9. — Si igitur quidam volunt dicere : praedestinatio est ex praevisis meritis, debent saltem addere : sed haec merita non perdurant usque ad finem absque gratuito dono perseverantiae finalis, quod solis electis conceditur.

Sic sanctus Thomas docendo gratuitatem absolutam praedestinationis conservat doctrinam Sacrae Scripturae, praesertim sancti Pauli : « Quid autem habes quod non accepisti ? » Ita etiam judicant sanctus R. Bellarminus et Suarez, qui docuerunt absolutam gratuitatem praedestinationis ad gloriam, quamvis conservaverint theoriam scientiae mediae, ad explicandam distributionem gratiae congruae, ut Deus infallibiliter cognoscat effectum hujusce gratiae.

Tota haec doctrina sancti Thomae de praedestinatione virtualiter continetur ergo in principio praedilectionis : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, nullus esset alio melior, si non magis diligeretur et adjuvaretur a Deo. »

Et hoc valet etiam pro angelis, unde sanctus Augustinus dicit (*De Civ. Dei*, XII, 9) de angelis : « Si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, *illi amplius adjuti* ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt. »

Remanent verba C. Carisiaci (Denz. 318) desumpta ex sancto Prospero: « Deus omnipotens omnes homines vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum. Quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. »

Removentur systemata nimis humana, et remanet mysterium praedestinationis revelatum, tanquam contemplationis objectum.

***

De motivo reprobationis negativae.

1um dubium : *quodnam est motivum reprobationis negativae, absolute sumptae*, nondum considerando eam ut est reprobatio hujus potius quam alterius.

In explicatione art. 3, diximus quod reprobatio negativa consistit, juxta sanctum Thomam, in « *voluntate permittendi aliquem cadere in culpam* » dum reprobatio positiva est « voluntas inferendi damnationis poenam pro culpa »[1].

Nunc attente formulanda est doctrina de motivo reprobationis negativae, ad vitanda inconvenientia supra enuntiata (art. 3) quae sequuntur ex opinione secundum quam haec reprobatio est exclusio positiva a gloria tanquam a beneficio indebito, quod difficile conciliatur cum voluntate salvifica universali.

In primis manifestum est quod motivum reprobationis negativae, seu permissionis peccati impoenitentiae finalis et peccatorum quae ad hanc impoenitentiam disponunt, non potest esse ipsa praevisio hujusce peccati, nam Deus non praevideret peccatum impoenitentiae *finalis*, v. g. Judae, ut quid non solum possibile, sed futurum, si illud non permitteret. Et pariter peccata praecedentia hoc ultimum peccatum, ad illud non disponerent de facto, si Deus hoc non permitteret ; potest enim Deus sublevare peccatores obduratos et pluries hoc facit. Quaeritur quare Deus permisit quod in aliis non remittantur peccata, sive peccatum originale, sive peccata personalia.

Est quidem magna differentia inter permittere peccatum v. g. Petri, ut fiat humilior, cum intentione efficaci ejus salutis, et ex altera parte permittere peccatum quod non remittetur, v. g. peccatum Judae, scilicet sine intentione efficaci ejus salutis.

Ex praedictis autem constat quod datur in Deo *permissio peccati* quorumdam *ante praevisa eorum demerita*. Eo ipso enim, quo aliqui prae aliis praedestinantur ad gloriam ante praevisa eorum merita, necessario sequitur *permitti peccatum eorum*, qui non pertinent ad numerum electorum[2].

Imo et brevius : cum reprobatio negativa sit ipsa voluntas permittendi ut aliqui peccando deficiant a gloria, et *cum permissio peccati reproborum hoc peccatum praecedat, hoc peccatum non potest esse ejus motivum*.

Semper deveniendum est ad altiora principia, quibus saeculo IX terminata est controversia de praedestinatione inter Episcopos Galliae

1. Contra praedestinatianismum, necnon contra Wicleff, Joannem Huss, Hieronymum de Praga, Lutherum et Calvinum, omnes catholici tenent quod Deus justus judex neminem punit nisi culpabilem. Imo Dominus ait : « Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat. » *Ezech.* XXXIII, 11. — Cf. *Conc. Arausic.*, Denz. 200.

2. E contrario inter molinistas LESSIUS (*De div. perf.*, l. 14, c. 2, n° 15), FRANZELIN *De Deo uno*, th. 55), PESCH (*De Deo uno*, prop. 61-62) et alii tenent juxta principia olinismi ut ea intelligunt, quod non datur reprobatio negativa ante praevisa demerita. hoc dissentiunt ab omnibus thomistis, et etiam a Suarezio, a Bellarmino, a Ruiz.

augustinianos et alios ; in Concilio Tusiaco (de Tuzey) ann. 860 (P. L., t. 126, col. 123) haec principia sic formulata sunt : « *In caelo et in terra omnia quaecumque voluit Deus, fecit* (Ps. CXXXIV). *Nihil enim in caelo vel in terra fit, nisi quod ipse Deus aut propitius facit* (ut conversio Petri et boni latronis), *aut fieri juste permittit* (ut peccatum Judae et mali latronis). »

Unde quaeritur motivum permissionis peccati impoenitentiae finalis et peccatorum quae de facto non remittentur et ad impoenitentiam disponent.

Ad hanc quaestionem, responsio generalis est quod Deus nihil vult nisi sub ratione boni, unde non vult permittere aliquos sua culpa deficere a gloria, nisi propter aliquod bonum. Ideo sanctus Augustinus dicit in *Enchir.* c. 11 : « Deus nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut benefaceret etiam de malo. » Brevius : Deus non permittit malum, nisi propter majus bonum.

Sed propter quodnam majus bonum Deus permittit impoenitentiam finalem plurium hominum et angelorum ? — Sanctus Thomas respondet in articulo nostro, ad 3m : « *Voluit Deus* in hominibus quantum ad aliquos quos praedestinat, *suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae parcendo*, et *quantum ad aliquos quos reprobat per modum justitiae puniendo.* Et haec est ratio quare Deus quosdam elegit et quosdam reprobat. » Hoc jam aliqualiter enuntiatur in Ep. ad *Rom.* IX, 22 : « Volens Deus ostendere iram, (id est vindictam justitiae), et notam facere potentiam suam, sustinuit, (id est permisit), in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae quae praeparavit ad gloriam. »

Haec est igitur ratio reprobationis negativae absolute sumptae : manifestatio bonitatis divinae per modum justitiae ; bonitas Dei ut sui-ipsius diffusiva est radix misericordiae, et ut habet jus inalienabile ut diligatur super omnia est radix justitiae.

Hoc se tenet ex parte finis.

Addendum est quod *ex parte creaturae*, seu ex parte causae materialis, est negativae reprobationis *conditio sine qua non* seu dispositio ad defectum, scil. *naturalis defectibilitas creaturae.* Si enim ex se creatura humana vel angelica non esset defectibilis, Deus qui est fons bonitatis, non permitteret eam deficere. Sed « si aliquid est naturaliter defectibile, consequens est quod aliquando deficiat ».

Haec tamen defectibilitas non est proprie motivum reprobationis, non enim Deus permittit defectum propter naturae defectibilitatem, ut motivum, sed propter aliquod bonun inde procurandum. Et ideo defectibilitas naturalis est potius conditio sine qua non, seu aptitudo et dispositio ex parte materiae.

* * *

Propositio obscurior totius quaestionis est : Deus permittit impoenitentiam finalem plurium (v. g. mali latronis potius quam alterius) ut poenam praecedentium peccatorum quae de facto non remittentur, *propter majus bonum ad quod pertinet manifestatio splendoris infinitae justitiae.* Haec propositio quidem est obscurissima, sed ad eam facilius tenendam, possumus considerare quod *ejus negatio sustineri nequit*, seu praedicta propositio improbari nequit. Et in ea apparet applicatio altissimi principii praedilectionis, quod est corollarium principii causalitatis et finalitatis, secundum quae omne bonum venit a supremo bono et ad illud ordinatur ; principium istud praedilectionis revelatum est Moysi : « *Misereor cujus miserebor et misericordiam praestabo cujus miserebor* (*Ex.* IX, 16). *Quis enim te discernit, quid autem habes quod non accepisti ?* (I *Cor.* IV, 7.) Nullus esset alio melior si non magis praediligeretur a Deo. Et inter bona altiora, propter quae Deus potest permittere peccatum, est Splendor Justitiae, seu manifestatio infinitae Bonitatis, quae inalienabile jus habet ut super omnia diligatur.

Sic Deus vult permittere peccatum propter majus bonum ; propter illud vult permittere quod id quod est defectibile aliquando deficiat ; et haec permissio est conditio sine qua non peccati, non vero ejus causa nec directa, nec indirecta, quia provisor universalis, intuens altiores fines, non tenetur impedire haec peccata, nequidem peccatum impoenitentiae finalis.

Creatura defectibilis ex se apta defectui conqueri jure non potest abundantiores gratias, quibus a defectu praeservaretur ; sicut ait sanctus Paulus, *Rom.* IX, 21 : « O homo, tu quis es, qui respondeas Deo ? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit : Quid me fecisti sic ? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam ? Quod si Deus volens ostendere iram... » scil. splendorem justitiae suae et misericordiam etc. — Haec figura symbolica jam erat in l. *Eccli.* XXXIII, 13 : « Quasi lutum in manu figuli, sic homo in manu illius, qui se fecit, et reddet illi secundum judicium suum. »

Item dixerat Jeremias XVIII, 6 : « Ecce sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea, domus Israël. » — Item *Isaias* XLV, 9 : « Ego Dominus faciens omnia, Rorate caeli desuper... Vae qui contradicit factori suo... numquid dicet lutum figulo suo : Quid facis et opus tuum absque manibus est ? Vae qui dicit patri : Quid generas ? et mulieri : Quid parturis ? »

Ex una parte scil. non electorum, manifestatur *praesertim splendor Justitiae*, non tamen sine Misericordia ; ex altera parte scil. electorum, manifestatur *praesertim Misericordia*, non vero sine justitia. Cf. Ia, q. 21, a. 4, ad 1m : « Quaedam opera attribuuntur justitiae, et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen *in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum Deus punit citra condignum.* Et in justificatione impii apparet justitia, dum Deus culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit ; sec. illud : « Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. »

Insuper, ut *ibid.* dicitur ad 3m : « *in hoc etiam quod justi puniuntur in hoc mundo apparet justitia*, et misericordia, in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, sec. illud Gregorii : mala quae in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt. »

***

Corollarium. *Unde est quidem magna inaequalitas conditionum sive naturalium sive supernaturalium.* Sed non raro *inaequalitas gratiarum compensat inaequalitatem conditionum naturalium,* sec. illud Domini : « Beati pauperes spiritu, Beati mites, Beati qui lugent, Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam » scil. *multae tribulationes justorum,* et inter eos *illi qui magis diliguntur a Deo,* ut Christus et B. M. V. *pati debent pro aliis, ut victimae,* in holocausto perfecto. Ita omnes martyres et magni servi Dei qui semper multum doluerunt. Sic *mirabilissima fit compensatio;* quae quodammodo indicatur a Christo in parabola de malo divite et de bono mendico apud *Luc.* XVI, 25 : « Abraham dixit malo diviti damnato : « Fili, recordare quia *recipisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris.* »

Hoc pulcherrime dicitur etiam in l. *Sapientiae* III, 1, ubi sic exprimitur praedestinationis dogma : « *Justorum animae in manu Dei sunt,* et non tanget illos tormentum mortis. Visi sunt oculis insipientium mori et aestimata est afflictio exitus illorum, et quod a nobis est iter, exterminium ; *illi autem sunt in pace.* Et si coram hominibus tormenta passi sunt, *spes illorum immortalitate plena est. In paucis vexati, in multis bene disponentur; quoniam Deus tentavit eos, et invenit illos dignos se. Tanquam aurum in fornace probavit illos,* et quasi *holocausti* hostiam accepit illos... (ita speciatim martyres.) *Fulgebunt justi* et tanquam scintillae in arundineto discurrent. Judicabunt nationes, et dominabuntur populis et regnabit Dominus illorum in perpetuum... quoniam *donum et pax est electis suis.* » Sic jam clare exprimitur dogma praedestinationis in V. T.

Hoc magnum mysterium praedestinationis divinae de se potius est *objectum contemplationis* quam discussionis theologicae. Investigatio enim theologica de se ordinatur ad quamdam altiorem intelligentiam, sec. illud Conc. Vat. Denz. 1796 : « Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, *aliquam* Deo dante mysteriorum *intelligentiam* eamque fructuosissimam assequitur, ... nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda, instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt... Divina enim mysteria sua natura intellectum creatum sic excedunt... ut quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac vita mortali peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus et non per speciem » II *Cor.* v, 6.

Hoc specialiter verificatur de praedestinatione quae est altior pars Providentiae.

***

2um dubium. *Quodnam est motivum reprobationis negativae comparative sumptae,* scil. ut est reprobatio hujus hominis potius quam alterius, v. g. Judae potius quam Petri.

Responsio sancti Thomae est : *Reprobatio negativa comparative sumpta, non habet rationem nisi divinam voluntatem,* cf. art. 5, ad 3m : « Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. » Hoc probat dupliciter 1° *ex sancto Augustino* tr. 26 in Joan. : « *Quare hunc trahat Deus et illum non trahat? Noli velle judicare, si non vis errare.* » — 2° *analogia ex naturalibus et ex artificialibus,* scil. « quare haec pars materiae est sub ista forma et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate ; sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis et ille (aequalis) in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui lapides sint in hac, et aliqui sint in illa. »

In isto secundo argumento ex analogia naturalium et artificialium est major subaudita, scil. : *in his qui pares sunt in defectibilitate, non potest assignari ratio cur unus prae alio permittatur a provisore deficere, praeter voluntatem provisoris.* Tunc subsumitur minor. Atqui omnes creaturae ad finem supernaturalem ordinatae *pares sunt in defectibilitate,* et *a solo Deo habent quod non deficiant,* nam ipsum *non deficere* est bonum et a fonte omnium bonorum provenit. Ergo ex sola Dei voluntate pendet ut hi potius quam illi permittantur deficere. Hoc exprimitur in C. Trid. Denz. 806 : de dono perseverantiae : « quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui *potens est eum, qui stat, statuere* (*Rom.* XIV, 4), ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere... Qui se existimant stare, videant, ne cadant (I *Cor.* x, 12) et cum timore et tremore salutem suam operentur. »

Hoc est fundamentum humilitatis christianae, scil. duplex mysterium creationis ex nihilo et gratuitatis gratiae. Haec humilitas non degenerat in pusillanimitatem et desperationem, quia Deus impossibilia non jubet et humiliter orantibus dat gratiam.

***

Objectiones praecipuae contra hanc doctrinam de motivo reprobationis, sive in genere, sive in particulari sunt sequentes. Ostendendum est quod in hoc non est inclementia ex parte Dei.

1a objectio. Absque eo quod ullus reprobetur, justitia Dei manifestaretur in electis, tum illos praemiando, tum illos puniendo temporaliter, pro delictis commissis.

Respondetur : sic non nisi imperfecte manifestaretur infinita Dei justitia. Nam in praemio justorum magis elucet misericordia quam justitia, et insuper nullo modo justitia vindicativa. Haec autem manifestatur diminute in poenis temporalibus, *nec inde innotescit quid debeatur infinitae peccati malitiae,* quae, quantum in se est, tollit a Deo dignitatem finis ultimi. Item valde diminute manifestaretur misericordia infinita, si Deus ad tempus tantum beatificaret electos.

Insuper revelatum est quod quidam reprobantur propter eorum peccata, a Deo permissa, et ratio hujusce permissionis divinae non potest esse nisi majus bonum.

Instantia. Velle ostendere justitiam punitivam ante praevisam culpam, *est velle punire ante culpam.* Atqui hoc est injustum et ducit ad praedestinatianismum Gottescalc et Calvini. Ergo hoc rejiciendum est.

Respondetur : nego majorem, quae confundit infinitam Justitiam cum finita poena. Non enim Deus vult permittere culpam *ex amore et intentione finitae punitionis*, hoc repugnaret justitiae. *Sed ex intentione manifestandi infinitam Justitiam*, seu jus imprescriptibile Summi Boni ut super omnia diligatur, *primo vult permittere culpam, et deinde vult infligere poenam* pro culpa ad manifestationem Justitiae. Punitio est solum medium ad manifestationem justitiae, et *tale medium* ut **non sit finis intermedius** respectu permissionis peccandi. *Nequit enim esse finis intermedius, nam punire non est bonum nisi praesupposita culpa.* Unde certissime Deus non vult permittere culpam ex amore punitionis, hoc esset crudelitas ; sed ex amore justitiae suae infinitae, seu *bonitatis suae super omnia diligendae.* Sed in hoc puncto doctrinae facilis est deviatio, et parvus error in principio magnus erit in fine.

Sic Deus posset convertere in ultimo instanti eorum vitae magnos persecutores Ecclesiae, sed potest etiam permittere eorum impoenitentiam finalem ex amore Justitiae infinitae in aeternum manifestandae, non vero ex amore punitionis.

Instantia. Velle permittere culpam ad ostensionem justitiae, est *velle permittere culpam, ut puniatur.* Atqui hoc durum est et redolet inclementiam. Ergo.

Respondetur : nego majorem, hoc enim esset velle punire ante culpam, quod non esset ostensivum justitiae, sed ipsi contrarium. Punitio *non est finis intermedius*, sed solum *medium* ad manifestationem justitiae, nam non habet rationem boni nisi praesupposita culpa ; dum e contra manifestatio bonitatis et justitiae infinitae habet *rationem boni* etiam ante praevisionem culpae futurae, sufficit cognitio possibilitatis culpae. Simpliciter enim bonum est quod manifestetur imprescriptibile jus Dei, ut super omnia diligatur, tanquam supremum bonum, et hoc proclamant poenae aeternae, ut dicit Dante in suo poemate dum agit de Inferno, canto terzo, v. 1 :

Per me si va nella città dolènte,
Per me si va nell'etèrno dolore,
Per me si va tra la perduta gente.
Giustizia mòsse il mio alto fattore :
Fécemi la divina potestate,
La somma sapiènza e il primo amore.

* * *

2ª *objectio.* Sed tunc oporteret admittere duram sententiam quorumdam thomistarum, scil. exclusionem positivam reproborum a gloria tanquam a beneficio indebito, ante praevisa peccata. Nam eodem instanti quo Deus praedestinatos elegit ad gloriam, coeteros omnes ab ea exclusit. Ergo sequitur durior sententia supra rejecta.

Respondetur : distinguo antecedens : eodem instanti quo Deus praedestinatos elegit ad gloriam, coeteros omnes ab ea *exclusit positive*, nego, *permissive*, concedo. Item distinguo consequens : ergo exclusio *permissiva* reproborum praecedit demerita praevisa, quae non remittentur, concedo ; exclusio *positiva* a gloria, nego.

Deus enim, praedestinando aliquos, non format hunc actum oppositum : « Volo coeteros rejicere a gloria », sed istum « volo permittere ut coeteri sua culpa decidant a gloria. » — Hic actus est quidem *exclusio ab electione efficaci ad gloriam*, sed non est exclusio positiva ab ipsa gloria. Et eo non obstante, reprobi manent semper ordinati ad gloriam, ita ut *nisi seipsos impedirent*, ad eam pervenirent.

Unde Deus non repellit eos a gloria, sed permittit ut sua culpa decidant a gloria. — Ut bene notat Billuart (Cur. theol. : De motivo reprobationis, § 11, Solv. objectiones), aliud est ergo *excludi positive a gloria* ante culpam, et aliud *excludi ab electione efficaci ad gloriam.* Primum negamus, sed concedimus *non electos* ante culpam *excludi ab electione efficaci ad gloriam ;* nec vi voluntatis antecedentis salvandi omnes homines eis debetur electio efficax ad gloriam, alioquin omnes salvarentur, et voluntas salvifica universalis non esset solum antecedens, sed consequens, ac infallibiliter adimpleretur.

Revera non electi ante culpam excluduntur *ab electione efficaci* ad gloriam tanquam a beneficio indebito, quod fit permittendo eos suae fragilitati. Et hoc admittitur etiam quodammodo a Molina, dum dicit : Deus gratuito amore suo decrevit ponere electos in talibus circumstantiis in quibus praeviderat eorum salutem ut futuribilem, et decrevit ponere alios in circumstantiis in quibus praeviderat eorum impoenitentiam finalem.

Instantia. Sed *ex ista exclusione permissiva* sequitur infallibiliter idem effectus ac ex exclusione positiva a gloria. Ergo frustra negatur haec positiva exclusio.

Respondetur : distinguo antecedens : idem effectus sequitur *ex parte reprobi*, concedo ; *ex parte Dei*, nego. Nam *ex positiva exclusione* sequi videtur Deum esse auctorem cur aliqui non salvarentur, quia eos a salute repelleret ; — dum *ex permissiva exclusione*, sequitur solum quod nonelecti sua culpa deficiant a perseverantia, et Deus ad hoc solum permissive se habet.

Notabilis est differentia ; nam sicut Deus non est auctor culpae, contra Calvinum, ita *nec est auctor perditionis*, seu *exclusionis a gloria.* Sed est *salutis auctor ;* unde Conc. Carisiacum Denz. 318 ait : « quod quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. »

Instantia. Sed C. Trid. declaravit : Denz. 804 : « Deus sua gratia semel justificatos *non deserit*, nisi ab eis prius deseratur. » Atqui velle permittere ut aliqui sua culpa deficiant a gloria est illos deserere antequam ipsi recedant. Ergo Deus hoc permittere nequit.

Respondetur. 1º Plures intelligunt hoc verbum Tridentini sic : Deus nemini justo *subtrahit gratiam sanctificantem* nisi propter peccatum praecedens. Et hoc est certissimum.

2º Dato hanc desertionem divinam esse intelligendam *de subtractione*

gratiae actualis, distinguo majorem : Deus non primus *deserit proprie, subtrahendo auxilia communia* et protectionem ordinariam quam habet erga justos, concedo, nam haec subtractio auxiliorum communium est poena, praesupponens culpam. Sed Deus *permittit culpam antequam culpa adveniat;* et sic non nisi improprie deserit. — Verum est quidem, ut ait Billuart ibid. § III, quod Deus *permittendo* hominem suae defectibilitati, ipsum a peccato *non praeservat, per auxilium speciale et efficax.* Sed hoc auxilium speciale et efficax quamvis sit aliquomodo debitum naturae humanae in communi, non tamen debitum est *huic individuo*, potius quam alteri.

Manifestissimum est quod permissio divina peccati debet antecedere ipsum peccatum permissum, non quidem ut causa, sed ut conditio sine qua non. Si enim Deus non permitteret hoc peccatum, certo non eveniret, et nihil evenit nisi sit volitum aut saltem permissum a Deo. Unde haec *divina permissio* peccati *non est desertio proprie dicta* de qua loquitur C. Trid. dum dicit : « Deus sua gratia semel justificatos *non deserit*, nisi ab eis prius deseratur. » Si diceretur : Deus deserit eo ipso quod permittit peccatum, hoc esset dicere : non potest Deus permittere primum peccatum priusquam peccatum eveniat.

Conc. Trid. tenet enim quod omne peccatum praesupponit divinam permissionem, declarat enim Denz. 816 quod Deus *permissive* se habet ad peccatum, v. g. ad proditionem Judae. Et dicitur in Missa : *Non permittas me separari a te.*

Instantia ultima. Etiam secundum thomistas, nemo privatur auxilio efficaci nisi ex sua culpa ; ergo falsum est dicere : Deus ante culpam hominem improprie deserit, subtrahendo ei auxilium efficax.

Respondetur. Distinguo antecedens : *denegatio gratiae efficacis est poena*, praesupponens culpam saltem initialem, concedo ; sed simplex permissio divina peccati non est proprie denegatio gratiae efficacis et culpam, ut patet, antecedit.

Deus enim conferendo gratiam sufficientem habet voluntatem antecedentem conferendi efficacem, nisi homo propria et mala voluntate resistat sufficienti. — Posset quidem Deus abundantiori auxilio impedire hanc resistentiam et malam voluntatem ; sed ut provisor universalis ad hoc non tenetur, et propter altiores fines vult voluntate consequenti permittere hominem suae defectibilitati. Sic verum est hominem privari propter culpam suam gratia efficaci, quam Deus, in collatione sufficientis, volebat voluntate antecedenti illi dare.

* * *

Dubium. *Peccatum originale est-ne sufficiens reprobationis positivae motivum ?*

Respondetur cum pluribus thomistis : distinguendo, scil. : *utique, in his in quibus non remissum est*, praesertim in infantibus sine baptismo morientibus, prout nullum aliud peccatum habent, sic privantur visione

beatifica, absque tamen poena sensus. — *Nego, vero in his quibus remissum est.* Sed in his ultimis, sequelae peccati originalis, ut concupiscentia, debilitas ad bonum, sunt conditiones majoris defectibilitatis, ex qua sequuntur peccata actualia, et ultimo peccatum impoenitentiae finalis propter quod positive reprobantur.

Si vero agitur de *reprobatione negativa*, cum peccatum originale sit idem in omnibus praedestinatis et reprobis, non potest esse in reprobis causa permissionis peccatorum non remittendorum. Ideo sanctus Thomas non loquitur de peccato originali in praesenti articulo, sed dicit : « Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit non habet rationem nisi voluntatem divinam. » Ita Salmanticenses, Alvarez, Joannes a sancto Thoma.

* * *

De effectibus reprobationis. — Effectus reprobationis est quidquid *fit a Deo* ex intentione efficaci manifestandi suam justitiam per reprobationem aliquorum.

Unde proprii effectus reprobationis sunt : 1° permissio peccati non remittendi, 2° denegatio gratiae, 3° excaecatio, 4° obduratio, ac tandem 5° aeterna damnatio.

Ipsum peccatum non est effectus reprobationis, quia Deus nullo modo est causa peccati, nequidem indirecte, dum illud permittit[1].

Signa autem reprobationis sunt amor nimius rerum temporalium, peccatum libidinis usque ad senectutem, spiritus rebellionis contra doctrinas Ecclesiae, aversio a sacramentorum receptione, et magna superbia.

* * *

Juxta Salmanticenses[2] reprobatio est effectus praedestinationis electo-

---

1. Cf. SANCTUM THOMAM, Ia IIae, q. 79, a. 1 et 2. Dicit sanctus Thomas *ibid.* a : 1. « *Neque indirecte* Deus est causa peccati. Contingit enim, quod Deus aliquibus *non praebet auxilium* ad evitandum peccata, quod si praeberet, non peccarent : sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et justitiae, cum ipse sit sapientia et justitia : unde non imputatur ei, quod alius peccet, sicut causae peccati ; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando *subtrahit* gubernationem *potens et debens* gubernare. » Deus autem non sibimetipsi *debet* semper praeservare a deficientia id quod naturaliter defectibile est ; sed si aliquid de se est defectibile, consequens est quod aliquando deficiat ; et hoc permittitur a Deo propter majus bonum.

Ibidem, a. 3, sanctus Thomas dicit ad explicandam *excaecationem* et *obdurationem*, quae sunt poena praecedentium peccatorum : « Deus proprio judicio lumen gratiae non immittit illis, in quibus obstaculum invenit. » Et *ibidem*, a. 4 : « Excaecatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excaecatur : propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia *excaecatio ad tempus* ordinatur medicinaliter ad salutem eorum, qui excaecantur. Sed haec misericordia non omnibus impenditur excaecatis, sed praedestinatis solum, quibus *omnia cooperantur in bonum* (Rom., VIII, 28). »

2. *Cursus Theol., De praedestinatione*, tr. V, disp. V, dub. unic. n° 25 ; cf. ibidem disp. VIII, dub. II, § II, circa hanc conclusionem : « *Dicendum est reprobationem, quantum ad primam permissionem primi peccati efficaciter conducentis ad damnationem reprobi, non habere causam meritoriam ex parte ejusdem reprobi.* » Ratio est quia respectu permissionis hujusce primi peccati non potest aliud peccatum esse causa illius. Non agitur de peccatis quae remittentur ut sunt etiam in multis electis. — Agitur de permissione

rum, quia magis ostendit majorem illam misericordiam, quam Deus erga praedestinatos habuit, unde ad *Rom.* IX, 22, dicitur : « Deus sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, *ut ostenderet divitias gloriae suae* in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam[1]. » — Sic omnia sunt propter electos, qui *cognoscunt splendorem justitiae,* in ipsa restitutione ordinis et victoriae bonitatis divinae supra malum. Cf. Iª, q. 113, a. 7. Angeli, quamvis eis sicut Deo displiceat peccatum, non dolent de peccatis, nec de poenis hominum ; et volunt quod circa hoc ordo justitiae servetur.

Sic etiam, ut aiunt iidem theologi, ibidem, magis apparet quam liberaliter, absque ullo debito, Deus elegerit praedestinatos ad gloriam, magis ostenduntur sic divitiae misericordiae divinae erga illos. Item *magis apparet* ex reprobatione *defectibilitas liberi arbitrii creati* et simul *vires* quae nobis ex gratia conferuntur. Sic omnia convertuntur « in laudem gloriae gratiae Dei ». *Ephes.*, I, 6. — Brevius Augustinus aequivalenter dixit pluries : *mali sunt in mundo aut ut convertantur, aut ut bonos exerceant.*

Cf. Bossuet, *Déf. de la Tradition*, l. XI, c. V[2].

Molina (ed. cit., p. 480) admittit quod manifestatio justitiae est unus ex finibus propter quos Deus permittit peccatum.

* * *

---

primi peccati *non remittendi in futuro,* dum e contra in vita electorum permittuntur a Deo peccata quae remittuntur postea. Hoc est proprie inscrutabile mysterium, quod verificatum est in angelis sicut in hominibus.

1. Ita sanctus Thomas *in Ep. ad Rom.*, IX, 24.

2. Bossuet in hoc loco, c. IV dicit : « Il y a cette différence entre Dieu et l'homme, que l'homme n'est pas innocent, s'il laisse commettre le péché qu'il peut empêcher, et que Dieu, qui, le pouvant empêcher sans qu'il lui en coûtât rien que de le vouloir, le laisse multiplier jusqu'à l'excès que nous voyons, est cependant juste et saint ; *quoiqu'il fasse,* dit saint Augustin (*Op. imp.* III, c. 23, 24, 27), *ce que, si l'homme le faisait, il serait injuste.* Pourquoi, dit le même Père (*ibid.*, c. 27), si ce n'est que les règles de la justice de Dieu et celles de la justice de l'homme sont bien différentes ? Dieu, poursuit-il, doit agir en Dieu, et l'homme en homme. *Dieu agit en Dieu,* lorsqu'il agit comme une cause première, toute puissante et universelle, *qui fait servir au bien commun* ce que les causes particulières veulent et opèrent de bien ou de mal ; mais *l'homme dont la faiblesse ne peut faire dominer le bien, doit empêcher tout le mal qu'il peut.*

« Telle est donc la raison profonde par laquelle Dieu n'est pas obligé d'empêcher le mal du péché : *c'est qu'il peut en tirer un bien* et même un bien infini ; par exemple, du crime des Juifs, le sacrifice de son Fils, dont le mérite et la perfection sont infinis... Il nous suffit de savoir, comme le dit encore saint Augustin (*ibid.*, c. 24), que *plus sa justice est haute, plus les règles dont elle se sert sont impénétrables.* »

Bossuet, *ibidem*, ch. V, in elevatione contemplationis dicit : « Les hommes veulent bien entendre les permissions du péché qui tournent à leur avantage ; par exemple du péché des Juifs, pour leur donner un Sauveur ; du péché de saint Pierre, pour le rendre plus humble ; de tous les péchés, quels qu'ils soient, pour faire davantage éclater la grâce. Mais quand on vient à leur dire que Dieu permet leurs péchés pour faire éclater sa justice ; comme cette permission tend à les faire souffrir, leur amour-propre s'y oppose. Il n'en faut pas moins reconnaître cette cinquième vérité : que Dieu permet le péché, parce que sans cette permission il n'y aurait point de justice vengeresse, et qu'on ne connaîtrait pas la sévérité de Dieu, qui est aussi adorable et aussi sainte que sa miséricorde... C'est ce que Dieu dit par Moïse à Pharaon *Exod.*, IX, 13 (en lui annonçant la punition de ses fautes) et l'on sait avec quelle force cette parole a été répétée par l'Apôtre (*Rom.*, IX, 17). » En ce passage en effet saint Paul nous dit : « Ainsi Dieu fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il veut. »

Au même endroit, ch. VI, Bossuet cite encore cette parole de saint Augustin, qui sert de principe à toute l'École : « *Deus obdurat, non quidem impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam* (Ep. CXCIV). Dieu endurcit, non en donnant la malice, mais en ne donnant pas la miséricorde. » Ibidem notatur quod est calomnia dicere : secundum igitur Augustinum Deus est causa peccati ; aperte enim quingentiens contrarium dixit.

De Praedestinatione ut est mysterium misericordiae.

Tota haec doctrina de gratuita praedestinatione reduci potest ad hanc observationem, quae est quasi a posteriori, quaeque jam supra notata est, scil. : si ex duobus peccatoribus aequaliter obduratis unus convertitur potius quam alter, *hic est effectus specialis misericordiae Dei erga ipsum;* a fortiori *est effectus specialis misericordiae,* si aliquis justus perseverat in bono a multis annis et praesertim si conservatur in statu gratiae a tempore baptismi in infantia usque ad mortem. Sic quasi a posteriori pro sensu christiano manifestatur veritas mysterii praedestinationis gratuitae, sicut etiam multis modis manifestatur voluntas salvifica universalis. Harum veritatum conciliatio intima remanet abscondita in caligine fidei, sed in hac obscuritate invenitur tamen lumen vitae quod est contemplationis objectum.

Quoad spiritualitatem vide quid de praedestinatione dixit auctor *Imitationis Christi*, l. III, c. LVIII : De altioribus rebus non scrutandis (n. 3, 4, 8) : « Ego sum qui cunctos condidi Sanctos : ego donavi gratiam, ego praestiti gloriam. Ego novi singulorum merita ; *ego praeveni eos in benedictionibus dulcedinis meae* (Ps. XX, 4). Ego praescivi dilectos meos ante saecula ; *ego eos elegi de mundo* (Joan., XV, 19), non ipsi me praeelegerunt. Ego vocavi per gratiam, attraxi per misericordiam ; ego perduxi eos per tentationes varias. Ego infudi consolationes magnificas, ego dedi perseverantiam, ego coronavi eorum patientiam.

« Ego primum et novissimum agnosco ; ego omnes inaestimabili dilectione amplector. Ego laudandus sum in omnibus sanctis ; ego super omnia benedicendus sum et honorandus in singulis, quos sic gloriose magnificavi et *praedestinavi sine ullis praecedentibus propriis meritis.* » — (*Ibid.*, nº 8) : « Non gloriantur de propriis meritis, quippe qui sibi nihil bonitatis adscribunt, sed *totum mihi,* quoniam ipsis cuncta ex infinita caritate mea donavi. »

Unde idem auctor *Imitationis*, l. I, c. XXV, dicit : « Cum quidam anxius inter metum et spem frequenter fluctuaret... haec intra se revolvit, dicens : *O si scirem quod adhuc perseveraturus essem!* Statimque audivit divinum intus responsum : *Quod si hoc scires, quid facere velles? Fac nunc quod tunc facere velles et bene securus eris.* Moxque consolatus et confortatus divinae se commisit voluntati et cessavit anxia fluctuatio. »

ART. VI. — Utrum praedestinatio sit certa.

St. qu. Videtur quod non sit certa, 1º quia potest acquiri et perdi corona, quae est praedestinationis effectus, 2º quia possibile est aliquem praedestinatum, ut Petrum, peccare et tunc occidi ; 3º quia Deus qui liberrime praedestinavit hunc hominem potest eum non praedestinare.

Respondetur tamen : *praedestinatio est certa et infallibilis quoad consecutionem sui effectus*; et ut statim apparebit pro sancto Thoma agitur de certitudine non solum praescientiae, sed etiam causalitatis. Haec tamen secunda negata est a Molina.

Certitudo praedestinationis constat ex Sacra Scriptura: *Joan.* VI, 39: « Haec est voluntas ejus qui misit me Patris, ut omne quod dedit mihi non perdam ex eo. » — *Joan.*, X, 29 : « Nemo potest rapere oves meas de manu Patris mei. » In his verbis indicatur certitudo non solum praescientiae, sed causalitatis omnipotentiae divinae quae electos praeservat et perducit ad salutem. — *Matth.* XXIV, 24 : « Surgent pseudochristi... ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi. » Si fieri potest, scil. : si non specialiter praeservarentur a Deo.

Item certitudo non solum praescientiae sed causalitatis indicatur in definitione sancti Augustini: «praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur. » (*De dono perseverantiae*, c. 14.)

Ratione theologica probatur responsio, scilicet : praedestinatio est pars providentiae, quae includit voluntatem Dei absolutam et consequentem circa salutem electorum. Atqui haec voluntas Dei absoluta et consequens semper seu infallibiliter impletur. Sic praedestinatio differt a simplici providentia, quae non adimpletur in his pro quibus includit solum voluntatem antecedentem. Deus vult antecedenter salutem omnium hominum, sed permittit perditionem plurium, et vult consequenter seu absolute salutem electorum.

Haec tamen voluntas consequens non laedit libertatem creatam, quia Deus efficaciter vult etiam quod electi libere mereantur vitam aeternam ; causalitas divina se extendit etiam ad modum liberum electionum nostrarum, actualizat libertatem nostram, et eam actualizando certo certius eam non destruit, ut supra explicatum est, q. 19, a. 8.

Sanctus Thomas, *De Veritate*, q. 6, a. 3, praeexcludit sententiam Molinae, dum scribit : « Non potest dici quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem praescientiae; ut si dicatur quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de praedestinato *scit* quod non deficiet a salute. Sic enim dicendo..., praedestinatio non esset *per electionem* praedestinantis, quod est contra auctoritatem Sacrae Scripturae et dicta sanctorum ; unde praeter certitudinem praescientiae ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem » scilicet causalitatis.

Neque tamen naec certitudo nocet libertati creatae, quia cum voluntas Dei sit efficacissima non solum sequitur quod eveniant electiones praedestinatorum, sed quod libere eveniant, ut Deus vult.

Quaenam sunt signa praedestinationis.

Ex variis locis sancti Augustini, sancti Gregorii Magni, sancti Anselmi, sancti Bernardi, sancti Thomae, theologi eruerunt sequentia praedestinationis signa ex quibus habetur conjectura aut ad summum quaedam certitudo moralis de ea, scilicet : 1° bonae vitae decursus ; 2° testimonium conscientiae a gravioribus peccatis purae, praesertim si homo paratus est mori potius quam Deum graviter offendere ; 3° adversitates hujus vitae patienter propter Deum toleratae ; 4° libenter verbum Dei audire ; 5° misericordia in pauperes ; 6° dilectio inimicorum ; 7° humilitas ; 8° specialis devotio erga B. M. Virginem, de qua canit Ecclesia : « Qui me invenerit, inveniet vitam et hauriet salutem a Domino. » — Cf. sanctum Thomam, Iª IIªᵉ, q. 112, a. 5, et IV *C. Gentes*, c. 21, 22, de signis ipsius status gratiae.

Unde verbum l. *Imitationis*, I, c. 25 : « Si scires quod es praedestinatus, quid facere velles? Fac nunc quod tunc facere velles, et bene securus eris. »

Praedicta signa specialem securitatem afferunt sub speciali inspiratione Spiritus Sancti, de quo dicitur ad *Rom.* VIII, 16 : « Spiritus reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei » per affectum filialem erga ipsum, quem nobis inspirat, ut notat sanctus Thomas in Comm. hujusce Epistolae. — Attamen, ut dicitur in C. Trid. (Denz. 805) : «Nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. » Item (Denz. 826) : « Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit : an sit. »

Sic ipsa salus in termino viae remanet adhuc incerta, et tamen « spes *certitudinaliter tendit* in suum finem, quasi participans certitudinem a fide quae est in vi cognoscitiva » IIª IIªᵉ, q. 18, a. 4. Sic certitudo spei non est certitudo salutis, sed *tendentiae* ad salutem, quae magis ac magis roboratur accedendo ad terminum.

ART. VII. — Utrum numerus praedestinatorum sit certus.

Respondetur. Numerus praedestinatorum est certus, non solum formaliter, sed materialiter ; scit enim Deus quot sint salvandi et qui sint salvandi : alioquin praedestinatio non esset certa. Sic dicitur *Joan.* XIII, 18 : « Ego scio quos elegerim » et II *Timoth.* II, 19 : « Cognovit Dominus qui sunt ejus. »

Ut dicit Ecclesia : soli Deo cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus. Et quando hic numerus erit completus veniet finis mundi et cessabunt generationes hominum.

An magnus sit numerus electorum? Absolute loquendo et nulla facta comparatione ad reprobos, potest dici ingens numerus, sec. illud *Apoc.* VII, 4 : « Audivi numerum signatorum, centum quadraginta quatuor millia signati » etc. Et « Post haec vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat ».

Comparative autem ad reprobos, secundum sanctum Augustinum et

sanctum Thomam, pauciores sunt qui salvantur, nam dicitur apud *Matth.*, VII, 14 : « Quam angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam. » Item, *Matth.*, XX, 16 ; XXII, 14 : « Multi sunt vocati, pauci vero sunt electi. » Agitur enim de « bono quod excedit communem statum naturae » ut dicitur ad 3m. Si vero computantur angeli et simul homines secundum sanctum Thomam[1], numerus electorum videtur major quam numerus reproborum. — Juxta plures theologos probabilius ex christianis catholicis major est numerus praedestinatorum quam reproborum. Videtur haec doctrina colligi posse ex intentione Christi in instituenda sua Ecclesia et ex efficacia passionis Christi ac sacramentorum.

ART. VIII. — Utrum praedestinatio possit juvari precibus sanctorum.

Respondetur. Non precibus sanctorum fit quod aliquis praedestinetur a Deo ; nam ut dictum est (a. 5) praedestinatio pendet a solo beneplacito divino ; sed preces sanctorum possunt obtinere quosdam praedestinationis effectus, sicut bona opera electorum sunt causa meritoria gloriae. Sic « sub ordine praedestinationis cadit quidquid hominem promovet ad salutem, vel orationes propriae, vel aliorum... » — Sic sancti orando pro aliis, sunt adjutores Dei[2].

1. I *Sent.* d. 39, q. 2, a. 2, 4m.

2. Ut modo magis concreto manifestetur mysterium praedestinationis, citari potest haec pagina P. J.-P. de Caussade, S. J. ex suo pulchro libro, *L'Abandon à la Providence*. Ie P., livre II, ch. IV, § XII : *Dieu assure aux âmes qui lui sont fidèles une glorieuse victoire sur les puissances du monde et de l'enfer* :

« Si l'action divine se cache ici-bas sous les dehors de la faiblesse, c'est pour augmenter le mérite des âmes qui lui sont fidèles ; mais son triomphe n'en est pas moins assuré.

L'histoire du monde n'est que l'histoire de la lutte que les puissances du monde et de l'enfer livrent, depuis le commencement, aux âmes humblement dévouées à l'action divine. *Dans cette lutte, tous les avantages semblent être du côté de l'orgueil : et pourtant c'est l'humilité qui est toujours victorieuse.*

La figure du monde nous est présentée sous l'image d'une statue d'or, d'airain, de fer, de terre. Ce mystère d'iniquité, montré à Nabuchodonosor, n'est que l'assemblage confus de toutes les actions intérieures et extérieures des enfants de ténèbres. Ceux-ci sont encore figurés par la bête sortie de l'abîme, pour faire la guerre à l'homme intérieur et spirituel, dès le commencement des siècles ; tout ce qui se fait encore de nos jours n'est que la suite de cette guerre. Les monstres se succèdent les uns aux autres ; l'abîme les dévore et les revomit... Le combat commencé au ciel entre Lucifer et saint Michel dure encore... Lucifer est le chef de ceux qui ne veulent pas obéir au Tout-Puissant. Ce mystère d'iniquité n'est que l'inversion de l'ordre de Dieu... Tous ces impies qui ont déclaré la guerre à Dieu, ont été en apparence de grands, de puissants princes, qui ont fait grand bruit dans le monde et que les hommes ont adorés. Mais en réalité ce sont des bêtes montées de l'abîme... et Dieu leur a toujours opposé des hommes véritablement grands et puissants, qui ont porté le coup mortel à ces monstres ; et à mesure que l'enfer en a vomi de nouveaux, le ciel a aussi fait naître des héros qui les ont combattus... Quand une seule âme aurait l'enfer et le monde contre elle, elle ne pourrait craindre dans le parti *de l'abandon à l'ordre de Dieu*. Cette apparence monstrueuse de l'impiété armée de tant de puissance, cette tête d'or, ce corps d'argent, d'airain, de fer, tout cela n'est qu'un fantôme de poussière éclatante. Une petite pierre en fait le jouet des vents...

Tous ces monstres ne viennent au monde que pour exercer le courage des enfants de Dieu ; et lorsque ceux-ci sont assez instruits, Dieu leur donne le plaisir de tuer le monstre et Dieu appelle de nouveaux athlètes sur le champ de bataille...

Ainsi tout ce qui s'oppose à l'ordre de Dieu ne sert qu'à le rendre plus adorable. Tous les serviteurs de l'iniquité sont les esclaves de la Justice, et l'action divine bâtit la céleste Jérusalem avec les ruines de Babylone. »

Qu. XXIV. — De Libro vitae.

Art. I. In Sacra Scriptura haec expressio « liber vitae » metaphorice exprimit « ipsam Dei notitiam, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam ».

Art. II et III. Principaliter et primario dicuntur scripti in libro vitae illi qui ad gloriam praedestinantur, secundario vero illi qui ad tempus justificantur.

Sic terminatur quaestio de praedestinatione quae duobus principiis illustratur, scil. : *Deus impossibilia non jubet*, unde omnibus adultis praecepta Dei ab eis cognita sunt realiter possibilia. Sed ex altera parte : « *cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, nullus esset alio melior, si non magis diligeretur a Deo.* » « *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ?* » In patria autem vident beati quomodo in eminentia Deitatis intime conciliantur infinita justitia, infinita misericordia et suprema libertas beneplaciti divini. « Ita, Pater, quoniam sic fuit placitum ante te » *Matth.*, XI, 26[1].

1. DANTE, *Paradiso*, canto XX, 130, scripsit :

O predestinazion, quanto remòta
E la radice tua da quegli aspètti
Che la prima cagion non véggion tòta !

Ibidem, canto XXI, 91 :

Ma quell'alma nel cièl che più si schiara,
Quel serafin che in Dio più l'occhio a fisso,
Alla domanda tua non satisfara ;
Però che si s'inoltra nell'abisso
Dell'etèrno statuto quel che chièdi,
Che da ogni creata vista è scisso.

Id est : nequidem beati, sine speciali revelatione, certo cognoscunt electos viatores qui nondum ad caelos pervenerunt, nec possunt cognoscere ultimam radicem praedestinationis quae est abscondita in Deitate et in liberrimo Dei beneplacito, cf. supra Ia, q. 12, a. 8, cf. ea quae de hac re diximus in *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Prédestination*, in fine : Le point culminant de ce mystère et ses fruits spirituels.

Qu. XXV. — De Potentia Dei.

Post praedicta possumus breviter hanc quaestionem tractare.

ART. I. — Utrum in Deo sit potentia.

Potentia passiva non potest tribui Deo, Actui puro, bene tamen potentia activa ; manifestum est enim quod unumquodque secundum quod est actu et perfectum, est principium activum alicujus.

Notandum tamen est quod in Deo salvatur ratio potentiae activae, quantum ad hoc quod est *principium effectus* ad extra, non autem quantum ad hoc quod est *principium actionis*, nam actio divina est ipsa divina essentia, quae est suum esse et suum agere.

Ad 2m. Unde « actio Dei non est aliud ab ejus potentia » et actio Dei ad extra est formaliter immanens, ac virtualiter transiens, prout producit effectum ad extra.

Ad 4m. Potentia activa in Deo est ipsum imperium divinum, prout est principium operum Dei ad extra.

ART. II. — Utrum potentia Dei sit infinita.

De fide est quod Deus habet potentiam infinitam, cf. II Conc. Constantinop. (Denz. 210) : « Si quis dicit aut sentit, vel finitam esse Dei potestatem, vel eum tanta fecisse, quanta comprehendere potuit, a. s. »

Probatur : Quanto aliquod agens perfectius habet formam, qua agit, tanto est major ejus potentia in agendo, v. g. ad calefaciendum. Atqui essentia Dei, per quam Deus agit, est infinita (q. 7, a. 1). Ergo Deus habet potentiam activam infinitam, seu potentiam infinite perfectam (cf. ad 1m).

Ad 2m. « Etiamsi nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra ; quia frustra est, quod ordinatur ad finem, quem non attingit ; *potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem*, sed magis ipsa est finis sui effectus. »

Sanctus Thomas ibidem notat quod « potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu ; potentia enim generativa hominis nihil potest

plus quam generare hominem ; sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione » sicut potentia solis non tota manifestatur v. g. in maturatione fructuum terrae. Deus autem, ut patet, non est agens univocum. « Unde ejus effectus semper est minor quam potentia ejus. » Attamen manifestatur ejus virtus infinita in modo producendi, prout aliquid finitum producit ex nihilo, seu ex nullo praesupposito subjecto.

Analogice dicitur : homines magni ingenii remanent superiores operibus suis, sed tamen in modo producendi haec opera apparet eorum superioritas ; e contra homines ordinarii ingenii sunt quasi agentia univoca, quorum potentia tota manifestatur in suo effectu ; non possent plus facere.

ART. III. — Utrum Deus sit omnipotens.

Est de fide quod Deus est omnipotens (Denz. 1783), prout virtus ejus est infinita. Dicitur omnipotens, prout potest facere quidquid est absolute possibile, scil. quidquid non repugnat ad esse, quidquid est capax existendi, seu quidquid potest habere rationem entis realis.

Probatur : « Esse divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. »

Ad 3m. « Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserendo,... prout libere peccata remittit, et sic perducit homines ad participationem infiniti boni. »

Ad 4m. « In hoc reputatur stulta mundi sapientia, quia ea, quae sunt impossibilia naturae, etiam Deo impossibilia judicabat. »

ART. IV. — Utrum Deus possit facere quod praeterita non fuerint.

Respondetur negative, quia sub omnipotentia Dei non cadit id quod contradictionem implicat. Praeterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Ita Deus ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit et quod caritatem non amiserit ; Deus aufert quidem peccatum per justificationem, sed non potest auferre quod homo non peccaverit.

ART. V. — Utrum Deus possit facere quae non facit.

In Conc. Senonensi an. 1140 damnata est haec propositio Abaelardi

(Denz. 374) : « Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit et non alio. »

Sanctus Thomas revocat duas opiniones erroneas 1° Deum agere quasi ex necessitate naturae, sicut sol illuminat ; ita neoplatonici, et deinde Spinoza ; — 2° Deum agere quidem per voluntatem sed per voluntatem determinatam necessitate scientiae, ita, inter modernos, Leibnitzius dicit quod Deus secundum necessitatem moralem debebat creare potius quam non creare, et creare optimum mundum inter mundos possibiles, alioquin Deus non fuisset infinite sapiens nec infinite bonus. Item Rosmini (Denz. 1908).

Hi errores negant dogma libertatis divinae, expressum v. g. in Conc. Vatic. (Denz. 1783) his verbis : « Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, *liberrimo consilio* simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam,... angelicam scilicet et mundanam, et deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. » Cf. Conc. Later. IV, Denz. 428.

Hoc explicatum est supra Iª, q. 19, a. 3. Nunc sanctus Thomas revocat principale argumentum in hoc loco jam enuntiatum, scil. : « Tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur... Sed *divina bonitas* (manifestanda) *est finis improportionabiliter excedens res creatas.* Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. »

Sic sol posset apparenter moveri sensu inverso ; item possent esse aliae species plantarum, animalium, Deus posset creare angelos superiores, etc.

Ad 1ᵐ. Quidquid intrinsece non repugnat est absolute possibile, seu possibile de *potentia absoluta,* v. g. anihilatio omnium creaturarum etiam spiritualium. Sed haec anihilatio animarum et angelorum non est possibilis de *potentia ordinata* a sapientia, sive *ordinaria,* sive *extraordinaria,* quia ad eam non potest dari motivum.

ART. VI. — **Utrum Deus possit meliora facere ea quae facit.**

Respondetur sec. illud ad *Ephes.* III, 20 : « Deus potest omnia facere abundantius quam petimus aut intelligimus. » Sanctus Thomas enuntiat et probat tres propositiones :

1° *Deus non potest facere aliquam rem esse essentialiter meliorem, quam ipsa sit ;* quia differentia specifica qua constituitur essentia, non comportat magis et minus. Sic non potest facere quaternarium majorem, nec hominem essentialiter meliorem, quia homo est essentialiter et immutabiliter animal rationale.

2° *Deus potest res a se factas facere accidentaliter meliores ;* v. g. rem magis lucidam, hominem magis sapientem et virtuosum, item de potentia absoluta Deus posset augere lumen gloriae in sanctissima Christi anima, cf. IIIª, q. 7, a. 12, ad 2ᵐ ; q. 10, a. 4, ad 3ᵐ.

3° *Simpliciter loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem ;* v. g. creare semper angelos perfectiores, quorum intelligentia esset altior et melius cognosceret res creatas et res possibiles. Unde non datur supremum possibile ; quia omnipotentia Dei infinita exhauriri nequit.

Ad 1ᵐ. Attamen Deus non potest facere *melius, si ly melius* sit, non nomen, sed *adverbium ;* scil. Deus non potest facere ex majori sapientia et bonitate ; sed potest semper facere quid melius, in hoc sensu, rem meliorem. Sic animal est quid melius quam planta, sed non melius ordinatur quam ea, etiam enim in planta est optima dispositio partium ad finem ejus.

Ad 3ᵐ. « Universum (suppositis istis rebus) non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo... Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. »

Hoc verum est non solum quoad subordinationem essentiarum, sed etiam quoad singularia eorumque particularitates, imo quoad bonum propter quod permittuntur mala, v. g. quoad patientiam martyrum propter quod permittitur persecutio. In his omnibus est mirabilis ordo Providentiae. Sed, ut dicit *ibid.* ad 3ᵐ in fine : « Posset tamen Deus alias res facere vel alias addere istis rebus factis, et sic esset illud universum melius » scil. quid melius, non vero adverbialiter « melius » dispositum.

Haec est responsio facienda objectionibus Leibnitzii, qui voluit probare praesentem mundum esse optimum inter mundos possibiles. Datur quidem suprema natura creata producta, id est supremus angelus, sed non potest concipi supremum possibile, quia « qualibet re a se facta, Deus potest facere aliam meliorem ».

Ad 4ᵐ. « Humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus, et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo. » — Attamen de potentia absoluta, Deus posset dare sanctissimae animae Christi majorem gradum luminis gloriae, item B. Mariae Virgini et aliis beatis. Cf. IIIª, q. 7, a. 12, ad 2ᵐ ; q. 10, a. 4, ad 3ᵐ.

Haec sufficiunt quoad omnipotentiam, confirmant ea quae supra dicta sunt Iª, q. 19, a. 8 : « Cum voluntas divina sit *efficacissima,* non solum sequitur quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult ; vult autem quaedam fieri necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. »

Qu. XXVI. — De divina beatitudine.

Post considerationem eorum quae ad operationem Dei pertinent, scil. ad scientiam, ad voluntatem, et ad potentiam relate ad effectus exteriores, agendum est de beatitudine divina, nam beatitudo est bonum perfectum intellectualis creaturae, et sic absolvuntur ea quae pertinent ad divinae essentiae unitatem. Sunt quatuor articuli :

1° Utrum beatitudo Deo competat ; 2° utrum sit secundum actum intellectus ; 3° utrum Deus sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati ; 4° utrum in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur. Cf. *C. Gentes*, l. I, c. 100.

Art. I. — Utrum beatitudo Deo competat.

Responsio est affirmativa et de fide. Sanctus Paulus I ad *Tim.*, VI, 15 dicit de Deo : « Beatus et solus potens est, rex regum et Dominus dominantium. » In Conc. Vatic. (Denz. 1782) Deus dicitur « in se et ex se beatissimus ».

Probatur ratione theologica : « *Beatitudo est bonum perfectum intellectualis naturae* » ; animal brutum invenit quidem delectationem in bono quod possidet, sed non habet beatitudinem, quia « non cognoscit suam sufficientiam in bono, quod habet ». Sola natura intellectualis cognoscit *rationem boni* et mali, sic sola est *formaliter capax beatitudinis*, et sola est « domina suarum operationum » ad consecutionem hujusce beatitudinis. Aliis verbis : solum agens intellectuale cognoscit *finem sub ratione finis* et non tantum rem quae est finis ; in hoc differt ab animali bruto ; et sic illud solum potest *possidere finem ut finem*.

Sic in hoc articulo perficitur notio beatitudinis ; et tunc manifestum est quod beatitudo sic definita excellentissime Deo convenit, prout Deus est Ens perfectissimum summo modo intelligens. Deus enim cum plena intelligentia Summum Bonum possidet.

Ad 2m. Sicut Deus habet esse, quamvis non generetur ; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

Art. II. — Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum.

Sanctus Thomas sequitur in hoc sanctum Augustinum, qui dixit « visio est tota merces » (*De Civ. Dei*, l. XXII, c. 26) et Aristotelem, *Met.*, l. XII, c. 7 ; et *Ethica*, l. X, c. 7.

Respondet : « Attribuenda est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut aliis beatis. »

Ratio est quia « beatitudo est bonum perfectum intellectualis naturae... Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura est intellectualis operatio secundum quam *capit quodammodo omnia* ». Sic Deus semetipsum adaequate comprehendit et omnia intelligit in se tanquam in causa.

Ad 2m. «Beatitudo, cum sit bonum, est quidem objectum voluntatis ; objectum autem praeintelligitur actui potentiae. Unde secundum modum intelligendi prius est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse, nisi actus intellectus », quo Deus perfecte possidet suam infinitam bonitatem. Ex hac perfecta cognitione, sequitur delectatio seu fruitio in voluntate divina. Haec fruitio est igitur complementum beatitudinis, non ejus essentia, quae est in possessione boni perfecti.

Scotus impugnavit hanc conclusionem ; pro eo beatitudo formalis est principaliter in amore, 1° quia beatitudo est bonum, quod est objectum amoris ; 2° quia debemus cognoscere Deum ad eum diligendum, et non Deum diligere ad eum cognoscendum ; 3° quia beatitudo est id quod magis diligimus, et voluntas magis diligit suum actum amoris quam actum intellectus.

Ad hoc Cajetanus respondet : 1° beatitudo objectiva est quidem bonum, objectum amoris, sed voluntas diligens non est facultas apprehensiva, et possessio boni fit per visionem, ex qua sequitur fruitio in voluntate. — 2° In via quidem debemus cognoscere Deum ad eum diligendum et non e converso, quia in via melior est amor Dei quam Dei cognitio, quia amor tendit ad Deum ut in se est, dum cognitio viatoris trahit Deum ad nos, secundum limitationem conceptionum nostrarum ; in patria vero visio Dei est immediata, sic superior est amore, qui ex ea necessario sequitur, ut proprietas ex essentia. — 3° Voluntas, appetitu elicito, praeeligit id quod est melius, non sibi, sed subjecto. Et propterea, si intellectio est major perfectio suppositi, quam volitio, recta voluntas mavult intellectionem quam volitionem.

Art. III. — Utrum Deus sit beatitudo cujuslibet beati.

Respondetur : Deus est beatitudo objectiva omnium beatorum, non

vero eorum beatitudo formalis, quae est in eorum visione beatifica, in qua sunt diversi gradus.

ART. IV. — **Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.**

Respondetur : « Quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera, vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De contemplativa enim felicitate, habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum ; de activa vero, gubernationem totius universi. »

Sic terminatur tractatus *De Deo uno*, sive de essentia divina, in quo tria considerata sunt : 1° An Deus sit (q. 2). — 2° Quomodo sit, seu potius quomodo non sit (q. 3 ad q. 13). — 3° De operationibus ejus, scilicet de scientia, voluntate et potentia (q. 14 ad q. 25), et sic per quaestionem de beatitudine divina absolvuntur ea quae pertinent ad divinae essentiae unitatem, antequam sit sermo de Trinitate Personarum divinarum et De Deo creatore.

Sit igitur laus Deo, qui, ut dicit Conc. Vaticanum, « in se et ex se est beatissimus et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt ineffabiliter excelsus ». Est enim Ipsum Esse subsistens, Ipsum Intelligere, Ipse Amor per essentiam, sic est simplex omnino et incommutabilis, ac proinde re et essentia distinctus a mundo essentialiter composito et mutabili.

Sic in toto tractatu *de Deo uno* verificantur verba Dei ad Moysen, quae sunt quasi Dei definitio : « *Ego sum qui sum* », *Exod.* III, 14, tanquam in comparatione illius creaturae non sint. *Ex seiipsis* quidem creaturae non sunt, sed *pro Deo* aliquid sunt, quia diliguntur ab eo ; imo « sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret » *Joan.*, III, 16.

INDEX ALPHABETICUS

Referuntur paginae

INDEX GENERALIS

Quaestionum, articulorum et dubiorum.

Referuntur paginae

INTRODUCTIO

Qu. I. — De sacra Doctrina.

Qu. II. — An Deus sit.

De Natura Dei et de ejus attributis in communi.

Qu. III. — De simplicitate Dei.

Qu. IV. — De Dei perfectione.

Qu. V. — De Bono in communi.

Qu. XIII. — De Nominibus Dei.

Qu. XIV. — De Scientia Dei.

Qu. XV. — De Ideis divinis.

Qu. XVI et XVII. — De Veritate et de Falsitate.

Qu. XVIII. — De vita Dei.

Qu. XIX. — De voluntate Dei.

Qu. XX. — De Amore Dei.

Qu. XXI. — De justitia et misericordia Dei.

Qu. XXII. — De Providentia Dei.

Qu. XXIII. — De praedestinatione.

Qu. XXIV. — De Libro vitae.

Qu. XXV. — De Potentia Dei.

Qu. XXVI. — De divina beatitudine.